

# تأريخ الفلسفة اليونانية

ولتر ستيتس

ترجمة

مجاهد عبد المنعم عجايدة

دار الثقافة  للطباعة والنشر  
القاهرة

٢١ شارع كامل صدقي بالفجالة  
ت : ٩١٦٠٧٦ - القاهرة

# تَاتِيحُ الْفَلَسَفَةِ الْيُونَانِيَّةِ

تَأليف  
وولتر سنيس

ترجمة  
مجاهد عبد المنعم مجاهد

١٩٨٨

لِلنَّشْرِ وَالتَّوْزِينِ  
ق - ت : ٩٠٤٦٩٦



*mohamed khatab*



هذه ترجمة للكتاب :

**A Critical History of Greek Philosophy By W. T. Stace**

وقد ظهرت الطبعة الاولى عام ١٩٢٠ وامتدنا على الطبعة الصادرة  
من دار ماكميلان عام ١٩٥٣ .



إهداء

الى مائقة اليوتانيات

الدكتورة : أميرة حلمي مطر

مجاهد عبد المنعم مجاهد



### تصدير

يحتوى هذا الكتاب لب ما تضمنته سلسلة من المحاضرات العامة التى القيت خلال الثلاثة اشهر الاولى من عام ١٩١٩ بل يكاد الكتاب — فى معظمه — أن يكون بنفس كلمات تلك المحاضرات . ولقد تم حذف التقسيم الاصلى للمحاضرات واعيد تقسيم مادتها الى فصول على نحو أكثر اتساعا .

ولقد كان الجمهور الذى توجهت اليه المحاضرات يتألف من الجماهرة العامة ، ولم يكن قاصرا على الطلاب . وكان معظمهم بلا معرفة مسبقة بالفلسفة . ومن هنا كان هذا الكتاب — شأنه شأن المحاضرات الاصلية — لا يفترض من القارئ أية معرفة خاصة مسابقة وأن كان يفترض — بالطبع — شيئا من التعليم العام لىدى القارئ . ولقد جرى شرح المصطلحات الفلسفية الفنية بعناية عندما ترد لأول مرة ، وبذل جهد خاص لطرح الافكار الفلسفية بأوضح الطرق الممكنة . ولكن يجب أن نتذكر أن كثيرا من أعمق التصورات الانسانية وأكثرها صعوبة كائنة فى الفلسفة اليونانية . ومثل هذه الافكار صعبة فى حد ذاتها مهما جرى التعبير عنها بوضوح . ومهما يكن الشرح مستفيضا فإنه ليس بكاف الا لجعلها صعبة بالنسبة للعقل غير المتدرب . وأن أى شيء يطلب لجعل الفلسفة سهلة لا يمكن توقعه الا من الدجالين والمشعورين .

أن الفلسفة اليونانية لم يتقدم عليها العهد حتى الان ، وإن درواتها القيمة لا تنبع من وجهة نظر المؤرخ أو المهتم بالثقافات القديمة لحسب . اننا نتناول هنا أشياء حية لا مجرد أشياء ميتة — اننا لا نتناول العظام والحفريات الجافة لعصر ولى . ولقد حاولت أن أحاضر وأكتب للأحياء لا لمجرد أناس أثريين . ولولا إيمانى بأنه يوجد فى الفلسفة اليونانية قدر — على الأقل — من الحقيقة ، تلك الحقيقة التى لا نتقدم ولا تشيخ ، لما أضعت خمس دقائق من حياتى عليها .



يقول كاتب شميمى حديث هو ه . ج . ويلز فى دراسته « اول الاشياء وآخرها » : « نحن لا نرى العقول الشابه ضد المشاكل الاولى المريضة القليلة الا وهى مشاكل الميتافيزيقا . . . ونحن لم نجعل هذه العقول ليناقشوها ويصححوها وينوؤوها . لقد كان هذا درب اليونان ونحن نجل ذلك الشعب الالهى كثيرا لانه شق طريقه . كلا ، اننا لا نحاضر شبابنا عن الفلسفة بل عن الفلاسفة ، ونحن نعرض لهم فى كتاب اثر كتاب ونحن نحكى كيف ناقشت الشعوب الاخرى هذه المشكلات . ونحن نتجنب مشكلات الميتافيزيقا ، ونحن نعطي اجابات شبه موجزة عن المناقشات وحلول هذه المشكلات التى طرحها أناس من جميع الاصناف والاتواع بلغات قديمة مختلفة وفى ظل ظروف مختلفة تماما عن ظروفنا . . . ويبدو الامر كما لو كنا قد بدأنا تعليم الحساب بحاضرات طويلة من اصل الارقام الرومانية ثم ننقل الى حياة ودوام علماء الرياضة العرب فى الانطلس أو نبدأ بروجر بيكون فى الكيمياء أو سير ريتشارد اوين فى التشريح المقارن . . . انه العصر الذى بدأت فيه القدرات التربوية تترك ان مشكلات الميتافيزيقا وعناصر الفلسفة يجب تجديدها من جديد فى كل عقل . . . ان المطلوب هو فلسفة وليس نقاشا ضحلا عن تاريخ الفلسفة . . . والطريق الحق لبحث الميتافيزيقا شأنه شأن الطريق الحق لبحث الرياضة أو الكيمياء — هو مناقشة النتائج المتراكم والمتجمع للفكر الانسانى فى هذه المسائل » .

هذه كلمات جميلة ، ولا شك انها تبدو حاسمة بالنسبة لسواد الناس . ويصرف النظر عن وجود عنصر من الحقيقة فيها ، غانها تحتوى على تسعة عناصر من الاغاليط . أن عناصر الحقيقة قائمة فى أن نظامنا التربوى يترك — دون استخدام — السلاح القوى للمناقشة الشفوية — وهو سلاح استعمله اليونان بقوة — ويطور المعرفة الواردة فى الكتب على حساب التفكير الاصيل . وحتى هنا يجب أن نتذكر — غيما يتعلق باليونانيين — (١) انهم اذا درسوا تاريخ الفلسفة على نحو واهن ، فذلك لانه لم يكن هناك سوى تاريخ بسيط للفلسفة و (٢) انه اذا تصور مخلوق ان المفكرين اليونانيين العظام لم يسيطروا تماما على تفكير اسلافهم

قبل تشييد مذاهبهم فانه يكون مخطئا خطأ كبيرا و (٣) أنه في بعض الحالات أدى الانحراف في الاعتماد على المناقشة الشفوية — وهو عكس خطانا — الى عدم الامانة العقلية والمراوغة والمياهاة وعدم الاكتراث بالحقيقة والضحالة ومقدان كل مبدأ ، وكان هذا هو الشأن نفسه مع السوفسطائيين .

ويشأن المقارنات بين الحساب والفلسفة ، وبين الكيمياء والفلسفة الخ ، فانها تقوم تماما على تماثل مزيف وتتضمن غشلا ذريعا لاستيعاب طبيعة الحقيقة الفلسفية واختلافها الاساسي من الحقيقة الحسابية او الكيميائية او الفيزيائية . فلو كان اراتوستينس يعتقد أن محيط الارض كبير على حين أنه اكتشف الآن أنه ليس كبيرا فأنه كان الرأي الآخر بنفى بكل بساطة الرأي القديم ، فالرأي الآن صحيح والرأي القديم غير صحيح . ونستطيع أن نتجاهل وننسى الرأي الخاطئ تماما ، غير أن تطور الفلسفة يضطرد على أساس مبادئ أخرى مختلفة للغاية ، فالحقيقة الفلسفية ليست محصلة حسابية يمكن استخلاصها حتى أن الجواب يكون صحيحا أو غير صحيح نهائيا . بل الحقيقة الفلسفية تكشف ذاتها عاملا اثر الآخر في الزمن في مذاهب الفلسفة المتعاقبة ولانجد الحقيقة الكاملة الا في التسلسل الكامل . أن مذهب أرسطو لا يلغى ويحذف بكل بساطة مذهب أفلاطون وأن اسبينوزا لا ينسخ بكل بساطة ديكارت . أن أرسطو بكل أفلاطون باعتباره مكمله الضروري ، ويفعل اسبينوزا الشيء نفسه بالنسبة لديكارت وهكذا الامر دائما . أن حساب اراتوستينس خاطئ ومن ثم نستطيع أن ننساه . غير أن مذاهب أفلاطون وأرسطو واسبينوزا وليبنز الخ كلها سواء عوامل للحقيقة . انها صادقة الآن كما كانت في أزمنتها وإن لم تكن وما كانت أبدا الحقيقة كلها ، ولهذا لا يمكن اعتبارها بكل بساطة خاطئة وانها ولت وانها انتهت وتلاشت ، ولهذا لا نستطيع أن ننسائها . وأما مسألة ما إذا كان يستحيل علينا أن نجعل الاغواء العديدة في بؤرة واحدة ونذيب عوامل الحقيقة المختلفة في كل عضوى واحد أو مذهب عضوى واحد والذي يجب أن يكون المحصلة الكلية الآن لى مسألة أخرى كل ما هنا لك أن مثل هذه المحاولة قد بذلت ولكن ما من أحد يستطيع أن يثبت بأنه يمكن لمهمها بدون المعرفة الشاملة بجميع المذاهب السابقة وهى معرفة — في الحقيقة — بالعوامل المنفصلة بالحقيقة قبل أن تتجمع في محصلة واحدة . بجانب هذا فان مثل هذه المحاولة هى الآن أيضا جزء من تاريخ الفلسفة ؟ .

ومن ثم فإن أى تفكير غلبنى لا يتأسس على دراسة شاملة بمذاهب الماضى سيكون بالضرورة ضحلا وبلا قيمة ، وما يخطر لنا من أفكار تذهب الى أنه يمكننا الاستغناء من هذه الدراسة وأن نبدا كل شيء انطلاقا من عقولنا وأن كل انسان يستطيع أن يكون فيلسوف نفسه وأنه قادر على تشييد مذهبه بطريقته الخاصة — مثل هذه الأفكار هى أفكار جوماء وضحلة تماما . وفى الحقيقة نجد من هذه الحقائق مثلا صارخا فى ذلك الكاتب الذى اقتبسنا منه وهو يؤسلب ميتافيزيقاه . أن مثل هذه الميتافيزيقا المدعاة قائمة — كلية — على افتراض أن المعرفة وموضوعها يوجدان كل منهما فى نطاقه وكل منهما خارجى بالنسبة للآخر : احدهما هنا والاخر هناك ضده ، وأن المعرفة « أداة » تسنحوز بها بهذه الطريقة الخارجية على موضوعها وتجعله موضوعها وفى الحقيقة التى تستخدم فيها كلمة « أداة » هنا فإن كل ما يتبقى بما فى ذلك كتب المعرفة سوف يتبقى بشكل مؤكد . . . إذن مثل هذا الفرض — وهو القول الذى يذهب الى أن المعرفة « أداة » — إنما يأخذ به كاتبنا دون نقد ودون ظلل من الحق . وهو لا يعطينا أية علامة على أنه قد خطر له أن هذا فرض وأنه يحتاج الى بحث أو أن من الممكن لآى انسان أن يفكر على نحو آخر . ومع هذا فإن من سيعنى نفسه — لا بمجرد الحفر المصطنع فى تاريخ الفلسفة — بل على نحو شامل لاختضاع نفسه لنظامها سوف يتعلم — على الأقل — أن هذا مجرد فرض ، فرض مشكوك فيه تماما مما لا يملك الانسان حق الآن أن يفرضه على الجمهور دون مناقشة كما لو كان حقيقة بديهية . أنه حتى ليتعلم أنه فرض زائف وسوف يلاحظ — كما مر — أن الذاتية التى تتسلل وتوجه التفكير الشامل لدى السيد ويلز متطابقة فى طبيعتها مع تلك الذاتية التى كانت الصفة الجوهرية لانتهيار وسقوط الروح الفلسفية اليونانية وكانت السبب لدمارها وانحلالها الشاملين .

لهذا غائنى انصح الشباب الا يعبأوا بالكلمات البراقة والفضلة من أمثال الكلمات التى اقتبسناها ، ولكن قبل أن يشكلوا آراءهم الفلسفية الخاصة عليهم أن يدرسوا ويسيطروا على نحو شامل وبحمية شديدة على تاريخ فلسفة الماضى أولا اليونان ثم الحديثين . وإذا كان هذا لا يتم بمجرد قراءة ملخص حديث لذلك التاريخ بل بدراسة المفكرين الكبار فى أعمالهم فإنه أمر صحيح . غير أن التربية الفلسفية يجب أن تبدأ ووظيفة

مثل هذه الكتب على هذا النحو لا أن تكلمه بل أن تبذره ، وحتى يمكن الحصول في البدء على نظرة عامة لما يجب أن يدرس فيها بعد بالتفصيل ليس طريقا سيئا مبدأ به . زيادة على ذلك أن دراسة التطور والترابطات التاريخية للفلسفات المختلفة التي لا تجددها في الكتابات الأصلية نفسها ستقدم دائما زادا لمؤرخي الفلسفة لكي يسطلموا به .

وهناك هدفان في هذا الكتاب ربما يقتضيان منا شرحا .

أولا ، اعتمدت في تناول الفلسفة السياسية عند أفلاطون على محاور « الجمهورية » ولم أقل شيئا عن « النوايس » . وهذا غير مسموح به في تاريخ للتطبيقات السياسية وكذلك في تاريخ للفلسفة يولي نهاية لنفمة خاصة للسياسة . ولكن - من وجهة نظري - تقع الفلسفة السياسية على الهامش الأقصى للفلسفة حتى أن تناولها هزيلا لهذا الموضوع يكون مسموحا به زيادة على ذلك لأن « الجمهورية » سواء كتبت مبكرا أم متأخرا تعبر في رأيي عن آراء أفلاطون لا آراء سقراط وتظل التعبير البارز النمطي المميز للمثل السياسي الأفلاطوني مهما اقتضى هذا المثل غيا بعد إلى تعديل من النواحي العملية .

ثانيا ، أنني لم أذكر الرأي الذي يأخذ به الآن البعض القائل بأن نظرية المثل هي حقا من إنتاج سقراط لا أفلاطون وأن فلسفة الأفلاطون واردة في نظرية الأعداد المثلثة المنتجة بالمذاهب المؤلفة وغيرها . وكل ما يمكنني القول أن هذه النظرية كما عرضها الأستاذ « بيرنت » مثلا لا آخذ بها أي أنني في الواقع لا أؤمن بها وغضلت أن أهملها على الإطلاق لما كان سيستحيل علي أن أبحث المسألة بحثا دقيقا مستفيضا في كتاب من هذا النوع . زيادة على ذلك تقوم هذه النظرية على أساس مختلف تماما عن تفسير الأستاذ « بيرنت » لبارمينيدس ، أن هذا الأمر يخص تفسير المعنى الحق للفلسفة وهذا يخص لحسب المسألة المتعلقة بمن هو مؤلف الفلسفة . وذلك مسألة مبدأ وهذه مجرد الأشخاص . أن ذلك هام بالنسبة للفيلسوف لكن هذا يهم لحسب مؤرخ الفكر القديم . أن الأمر أشبه بمشكلة هل شيكسبير أم غرنسيس يكون هو مؤلف المسرحيات المنسوبة إلى شيكسبير وهي مشكلة لا تهم محب الدراما على الإطلاق .

وما لا شك فيه أن مشكلة أفلاطون — سقراط ذات أهمية بالنسبة للقضاء ، ولكن بعد كل شيء ومن الناحية الجوهرية لا يهم من هو صاحب نظرية المثل حقا ، فالشيء الجوهرى الوحيد بالنسبة لنا هو « فهم » تلك النظرية واستيعاب قيمتها حقا كعامل من عوامل الحقيقة أن هذا الكتاب معنى اسلسا بالأفكار الفلسفية وحقيقتها ومعناها ودلالاتها وليس معينا بصوابيات وأخطاء الجدالات القديمة ، انه يقصد أن يكون حقا « تاريخيا » تماما كما يقصد أن يكون مناقشة للتصورات الفلسفية . لكن هذا لا يعنى لا أن الكتاب يتناول الأفكار الفلسفة في تتبعها وترابطها التدريجى ، وهو يقوم بهذا لا لشيء سوى أن تصورات التطور في الفلسفة وتصورات السيرة المضطربة للفكر الى هدف محدد وتصورات غيابهما التدريجى والمضطرد الى زرى عسالية للمثالية وانهارها التالى وتدهورها الاقصى ذات تأثير عميق لا كظواهر تاريخية بل هى ذات أهمية حيوية بالنسبة للتصور الحق للفلسفة ذاتها . ولو لم يكن الأمر هكذا لكان السيد ويلز على حق كما اعتقد ومن ثم كان يحدث تخل عن التناول ومسئق الترتيب التاريخى . وأخيرا يمكننا أن انوه بأن وصف هذا الكتاب بأنه تاريخ « تندى » يعنى أنه تندى أو يحاول أن يكون تنديا لا بالنسبة للتواريخ والنصوص والتراجمات وما شاكل ذلك بل بالنسبة للتصورات الفلسفية .

واننى ادين بالفضل للسيد ف . ل . وودوارد الاستاذ الراحل بكلية مهندا بمدينة جال بـسـيلان في مساعدتى على استكمال فهرس الاسماء وفى المسائل الأخرى المتعددة .

يناير ١٩٢٠

و . ت . س .

## الفصل الأول

فكرة الفلسفة اليونانية بصفة عامة .

اصول الفلسفة اليونانية وتطورها .

من الطبيعي في بداية أية دراسة أن يتوقع القارئ من المؤلف أن يذكر له ما هو موضوع تلك الدراسة . أن علم النبات هو المعرفة بالنباتات وعلم الفلك هو المعرفة بالأجرام السماوية والجيولوجيا هي المعرفة بصخور القشرة الأرضية عما هو — إذن — المجال الخاص للفلسفة ؟ عن أى شيء تتور الفلسفة ؟ هنا ليس من السهل الادلاء بتعريف دقيق للفلسفة بمثل السهولة التي في العلوم الأخرى . ماولا نجد إن محتوى الفلسفة قد اختلف اختلافا كبيرا في حقب التاريخ المتباينة . وبصفة عامة هناك اتجاه ينمو الى تضيق مجال هذا الموضوع مع تقدم المعرفة مع استبعاد ما كان في السابق متضمنا في الفلسفة . وهكذا نجد في أيام الملاطون أن الفيزياء وعلم الفلك كانا واردين كجزئين من أجزاء الفلسفة بينما هما الآن يشكلان علمين منفصلين . وعلى أية حال ليست هذه الصعوبة مما لا يمكن تذليلها . لما يقوم أساسا ضد الجهد لوضع إطار لتحديد الفلسفة هو أن المحتوى الحقيقي للفلسفة تنظر اليه مدارس الفكر المختلفة نظرات متباينة . ومن ثم فإن تعريفنا للفلسفة قد يرسمه أحد اتباع الفيلسوف البريطاني هيربرت سبنسر لن يكون مقبولا من جانب مفكر هيجلي النزعة كما أن التعريف الهيجلي مرغوض من جانب من يؤمن بسبنسر . فإذا اختلفنا في تعريفنا عبارات على نحو « المعرفة بالمطلق » فإن هذه العبارة على حين تلتى موافقة من بعض الفلاسفة فإن آخرين سيعرضون وجود أى مطلق على الإطلاق . وقد تقول مدرسة أخرى أنه قد يوجد مطلق لكنه مجهول حتى إن الفلسفة لا يمكن أن تكون

معرفة به . ومع هذا فقد تقول لنا مدرسة أخرى أنه سواء كان هناك مطلق أم لا ، وسواء أمكن معرفته أم لا فإن معرفته غير مجدية على الإطلاق ولا يجب البحث فيه . ومن ثم غايته لن يمكن تقدير أى تعريف للفلسفة بدون معرفة بالاهداف الخاصة للمدارس المختلفة . بإيجاز ، أن المكان الملائم لاعطاء تعريف ليس في بداية دراسة الفلسفة بل في نهايتها ، وحينذاك ، وقد توغرت أمامنا جميع الآراء نكون قادرين على تحديد المسألة .

لهذا لن أبذل أية محاولة بطرح أى تعريف دقيق . ولكن ربما أكون قد خدمت هذا الغرض نفسه إذا التفتت ببعض المعالم الرئيسية للفلسفة التى من شأنها أن تميزها عن أفرع المعرفة الأخرى وتصوير هذه المعالم بسرد بعض المشكلات الكبرى التى اعتاد الفلاسفة حلها دون أن يكون في هذه المحاولة أى كمال . أولا ، أن الفلسفة تتميز من أفرع المعرفة الأخرى . بأن هذه الأفرع تتناول تسما جزئيا من العالم لدراستها بينما الفلسفة لا تخصص على هذا النحو ، فهى تتناول الكون ككل . أن الكون واحد والمعرفة المثالية به واحدة ، غير أن مبادئ التخصص وتقسيم العمل تنطبق هنا كما في أى مجال آخر ، ومن ثم فإن علم الفلك يتخذ كموضوع له ذلك الجانب من الكون الذى نسميه الأجرام السماوية ، كما يتخصص علم النبات في حياة النبات ويتخصص علم النفس في حقائق النفس وهكذا . غير أن الفلسفة لا تتناول هذا المجال الجزئى للوجود أو ذلك بل هى تتناول الوجود من حيث أنه وجود . انها تسمى الى أن تنظر الى الكون كنسق متآزر واحد للأشياء . ويمكن وصف الفلسفة بأنها علم الأشياء بصفة عامة . أن العالم بجوانبه الكونية هو موضوعها . وكل العلوم تبيل الى التعميم ورد كثرة الوقائع الجزئية الى قوانين عامة مفردة . أما الفلسفة فانها تضطرد بهذه السيورة الى حدها الأقصى فهى تعمم بأكبر ما يسمح من تعميم وهى تسمى الى رؤية الكون بأسره في ضوء أقل المبادئ العامة الممكنة ، بل تسمى الى رؤيته في ضوء مبدأ أقصى واحد لو أمكن .

ويترتب على هذا أن العلوم الخاصة تفرش موضوعها ومعظم محتوياتها ويكون هذا موضع نقتها ، على حين أن الفلسفة تتابع كل شيء

الى أسسه التصوى . وقد يظن أن هذا الوصف للعلوم خاطيء . ليست القاعدة الجوهرية للعلم الحديث هي عدم افتراض أى شيء وعدم الفكرة بأى شيء وعدم تأكيد شيء بدون برهان ومحاولة البرهنة على كل شيء ؟ لاشك أن هذا صحيح في حدود معينة ، ولكن ليس الأمر كذلك وراء هذه الحدود . فكل العلوم تفترض مبادئ والحقائق هو نصيب الفيلسوف ، لها تصوى . ويبحث هذه المبادئ والحقائق هو نصيب الفيلسوف ، وهكذا تلتقط الفلسفة خيط المعرفة في الموضع الذى تتركه عنده العلوم ، انها تبدأ حيث تنتهى هذه العلوم وهي تبحث ما تأخذه هذه العلوم كقضية مسلمة .

فلنتناول بعض الأمثلة التوضيحية . ان الهندسة كعلم تتناول قوانين المساحة ، لكنها تتناول المساحة كما تجدها في الخبرة العامة المشتركة فهي تأخذ المساحة أو المكان قضية مسلمة . وما من مسلمة بالهندسة يتساءل من ماهية المساحة أو المكان . وهذه المسألة تصبح حينئذ مشكلة أمام الفلسفة . بالإضافة الى هذا ، تقوم الهندسة على بعض القضايا الأساسية المحددة التى ترى انها واضحة في ذاتها ولا تقتضى أى بحث . وهذه القضايا تسمى « مسلمات » . أمثلة على هذا أن الخطيين المتوازيين لا يلتقيان وأنه اذا اضيفت كميات متساوية الى كميات متساوية تكون النتيجة متساوية . ولا تبحث الهندسة في أساس هذه المسلمات ، وهذه هي مهمة الفلسفة . ليست المسألة أن الفلاسفة يهتفون الى التشكيك في صدق هذه المسلمات . ولكن من المؤكد أن هناك شيئاً غريباً وحقيقة جديدة بالبحث هي أنه توجد بعض العبارات التى تشعر أن علينا أن نقدم منها براهين تفسيرية وأن هناك عبارات في حالات أخرى لا نشعر ازاءها بهذه الضرورة . فكيف تكون هناك قضايا جلية بذاتها وأخرى يجب البرهنة عليها ؟ ما هو أساس هذه الفترقة ؟ وعندما نفكر فيها فائنا نجد أن الخواص الفريدة للعقل أنه يجب أن يكون قادراً على التعبير عن الأشياء بعبارات كلية وغير مشروطة إطلاقاً دون ذرة برهان أو دليل . وعندما نقول أن الخطيين المتوازيين لا يلتقيان فائنا لا نقصد بحسب أننا نجد هذا صحيحاً بالنسبة لكل خطين متوازيين جزميين بما حاولنا أن نجربه ، بل نقصد انها لا يمكن أن يتواجدا ولن يتواجدا الا على هذا النحو ، اننا نقصد أنه منذ ملايين السنين لم يلق أى خطين



منوازيين وأن الامر سيكون على هذا النحو أيضا في ملايين السنين القادمة وأن الامر سيكون على هذا النحو على سطح أبعد النجوم الخفية التي لا يستطيع أن يلتقطها تلسكوب . غير أنه ليست لدينا خبرة بما سوف يقع في ملايين السنين القادمة كما أنه ليست لدينا معرفة بما يحدث في تلك النجوم البعيدة . ومع هذا نحن نؤكد بثقة مطلقة أن مسلمتنا صادقة ويجب أن تكون صادقة بنفس القدر في كل مكان وزمان . زيادة على ذلك أننا لا نؤسس هذا على احتمالات نجمها من التجربة . فما من مخلوق سيجري تجارب أو يستخدم تلسكوبات للبرهنة على امثال هذه المسلمات . فكيف تنى أن هذه المسلمات بينة بذاتها وأن العقل يستطيع أن يدلى بهذه التأكيدات الفاطمة التي تتجاوزها بدون دليل على الاطلاق ؟ أن علماء الهندسة لا يبحثون في هذه المسائل فهم يعملون بالحقائق . وحل هذه المشكلات يقع على عاتق الفلسفة .

مرة أخرى أن العلوم الفيزيائية تسلم بوجود المسادة . غير أن الفلسفة تتساءل عن ماهية المادة . قد يبدو لأول وهلة أن هذه المشكلة تخص عالم الفيزياء لا الفيلسوف فمشكلة « تكوين المادة » مشكلة فيزيائية معروغة تماما . غير أن التأمل المثاني سوف يبين أن هذه المشكلة مشكلة مختلفة تماما مما يبحث فيه الفيلسوف . فانه حتى لو ظهر أن المادة كلها اثير أو كهرباء أو ذرات غن يساعدنا هذا في مشكلتنا الخاصة لان هذه النظريات حتى لو امكن البرهنة عليها لا تعلمنا الا أن الانواع المختلفة للمادة هي أشكال من وجود فيزيائي واحد . لكن ما نريد أن نعرفه هو ماهية الوجود الفيزيائي نفسه . فالبرهنة على أن نوما من المادة هو نوع آخر من المادة لا يخبرنا بالطبيعة الجوهرية للمادة . ومن ثم فسان هذه المسألة ليست مشكلة بالنسبة للعلم بل بالنسبة للفلسفة .

وبالطريقة نفسها نجد أن جميع العلوم تفترض وجود الكون ككثفية مسلمة . الا أن الفلسفة تسعى الى معرفة السبب في أن هناك كونا على الاطلاق - وعلى سبيل المثال هل حقا يوجد واقع أقصى واحد ينتج جميع الاشياء ؟ ولو كان الامر هكذا فما هي طبيعة هذا الواقع ؟ هل هو المادة أو العقل أو شيء مختلف من المادة والعقل ؟ هل هو خير ام شر ؟ ولو كان خيرا فكيف وجد الشر في العالم ؟ .

بالإضافة إلى هذا فإن كل علم — فيما عدا العلوم الرياضية البحت — يفترض صدق قانون السببية وكل دارس للمنطق يعترف أن السببية هي القانون الأقصى للعلوم وأنه أساسها جميعا . فإذا لم تؤمن بصدق قانون السببية أى أن لكل شيء علته وأن الأشياء تحدث دون تغيير فى نفس الظروف فإن جميع العلوم سوف تنهار وتصبح هفويا . وفى كل بحث علمي يحدث افتراض هذا القانون . وإذا سلمنا على عالم الحيوان كيف يعرف أن جميع الجبال آكلة للأعشاب فإنه سوف يشير فى البداية دون شك إلى الخبرة بمعاداة آلاف الجبال بكت على ذلك . غير أن هذا القول لا يدل إلا على أن هذه الجبال المحددة هي آكلة عشب . فإذا بشأن ملايين الجبال التى لم نلاحظها بعد ؟ أن عالم الحيوان لن يملك إلا أن يحيل إلى قانون السببية فإن تكوين الجبل على هذا النحو هو الذى يحول بينه وبين أكل اللحوم . أن المسألة مسألة علة ومعلول . فكيف نعرف أن الماء يتجمد دائما عند درجة الحرارة صفر ( إذا أستبعدنا مسألة الضغط الخ ) ؟ كيف نعرف أن هذا صادق فى مناطق الأرض التى لم يشاهدها مخلوق ؟ الأمر يرجع لحسب إلى أننا نعتقد أنه فى الظروف نفسها سوف يحدث الشيء نفسه دائما وأن الجبال المتشابهة تنتج معلومات متشابهة دائما . ولكن كيف نعرف صدق قانون السببية أو العملية نفسه ؟ أن العلم لا يطرح هذه المسألة . أنه يرجع تأكيدات إلى هذا القانون لكنه لا يذهب إلى أبعد من هذا ، وهو يأخذ بقانونه الأساسى كتقضية مسلمة . لهذا فإن أساس السببية ولماذا هي قانون صادق وكيف نعرف أنه صادق هي مشكلات فلسفية .

وقد ينساق الإنسان إلى التساؤل عما إذا كانت المشكلات العديدة التى من هذا النوع — وخاصة تلك المرتبطة بالحقيقة القصوى — لا تتجاوز الملكات الانسانية ، كما يمكننا أن نتساءل عما إذا كان من الأفضل أن نقرر مباحثنا على المسائل التى ليست « نائية عنا للغاية » . نجد يتساءل الإنسان عما إذا كان فى الامكان بالنسبة للعقول المتناهية أن تستوعب اللامتناهى . والآن من المشروع تماما ضرورة طرح أمثال هذه التساؤلات وأن من الضرورى التوصل إلى جواب حق عنها . ولكن فى اللحظة الراهنة ليس هناك ما نقوله من المسألة سوى أن هذه الإمثلة نفسها تكون مشكلة من أهم مشكلات الفلسفة وأن كانت من الناحية

العملية لم تبحث كاملاً إلا في العصر الحديث . أن اليونان لم يطرحوا المسألة (١) ولما كانت هذه المسألة تنسبها مشكلة من مشكلات الفلسفة عسوف يكون من المستحسن البدء بعقل منفتح . أن المسألة لا يمكن أن تتحدد مسبقاً بل يجب بحثها على نحو شامل . فكون العقل المتناهي لدى الإنسان لا يستطيع أن يفهم اللامتناهي عبارة قطعية من ضمن العبارات القطعية الشائعة التي تتروى من شخص لآخر كما لو كانت بديهية ومن ثم تهيم على عقول الناس .

لكن معظم من تناولوها وقالوا بهذه العبارة لم يبحثوا في أساسها بل أخذوها قضية مسلّمة ولم يعنوا أنفسهم بالبحث أبعد من هذا . ولكن علينا أولاً أن نعرّف بالضبط ما الذي نقصده بالضبط بمصطلحات « العقل » و « مفناء » و « لامتناه » . ولن نجسد أن صموئيلاً تنتهى حتى هناك .

أذن فإن الفلسفة تتناول الكون ككل ، وهي لا تأخذ شيئاً كتخصّية مسئلة . وهناك خاصية ثالثة يمكن ملاحظتها على أنها شيء مهم بصفة خاصة وأن كنا نرى مسئلة لا يوجد بشأنها اتفاق عام دون شك . أن الفلسفة هي محاولة للارتفاع بها . هو حصى إلى الفكر اللاهسى المحض . وهذا يقضى بعض الأيضاح .

ماذا جاز لنا القول غائنا نعى وجود عالين مختلفين : العالم الفيزيائى الخارجى والعالم الذهنى الداخلى . ماذا تطلّمننا إلى الخارج غائنا نعى العالم الاول وإذا حققنا فى الداخلى على عقولنا : غائنا نصّبح واعين بالعالم الثانى . وقد يبدو خطأ القول بأن العالم الخارجى فيزيائى على نحو محض لأنه يتضمن العقول الأخرى . انى على وعلى بعقلك وهذا يشكل بالنسبة لى جزءاً من العالم الذى هو خارجى بالنسبة لى . لكننى لا اتحدث الآن عما تعرفه بالاستدلال بل عما ندركه على نحو مباشر بحسب . اننى لا أستطيع أن أدرك عقلك على نحو مباشر بل أدرك بحسب جسمك الفيزيائى ، وفى النهاية يتبين اننى على وعلى بوجود عقلك عن طريق

---

(١) لاشك أن استدلالات الشكك وغيرهم تتضمن هذه المسألة لكنهم لم يتناولوها فى شكلها الحديث المتفرد .

الاجتهاد لخصب من الوثائق الفيزيائية المدركة مثل حركات جسمك والاصوات التي تصدرها شفتاك ، والعلل الوحيد الذي نستطيع ان ادركه على نحو مباشر هو عقلي . اذن هناك عالم فيزيائي خارجي بالنسبة لنا وهناك عالم ذهني ياطن .

غاي من هذين العالمين يعد اكثرهما واقعية على نحو طبيعي ؟ ان الناس سيمدون اكثر هذين العالمين حقيقة هو اكثرهما ألفة ، وهو ذلك العالم الذي يتصلون به اول ما يتصلون والذي لديهم اكبر خبرة به ، وهذا دون شك هو العالم المادي الخارجي بمعنيها يولد طفل غانه يستدير بعينه نحو الضوء الذي هو شيء فيزيائي خارجي . وبالتدريج يحدث له ان يعرف الاشياء المختلفة في الغرفة . فهو يعرف انه لكن امه هي في المقام الاول شيء فيزيائي ، انها جسم . ولا يحدث الا بعد فترة طويلة ان تصبح الام بالنسبة للطفل عقلا او نفسا . وبصفة عامة ان كل تجاربنا الاولى هي عن العالم المادي . ولا يحدث ان تعرف العالم الذهني او العقلي الا بالاستبطان ولا تقوم عادة الاستبطان الا في الشباب او الرجولة وهي لا تحدث اطلاقا لعدد كبير من الناس . وفي كل هذه السنوات المبكرة التي تحدث فيها المعرفة بالانطباعات اى عندما تتكون اشيد الكارنا باستمرار عن الكون . يكون مهتمين في اغلب الامر بالعالم المادي لخصب . اما العالم الذهني الذي تكون اقل ألفة به غانه يميل الى ان يظهر لنا جميعا شيئا غير حقيقي نسبيا ، يبدو عالما من الخلال ، ويصبح اتجاه عقولنا ملانيا .

وما قلته من الفرد صادق بالمثل على العرق ، فالانسان البدائي لا يترى على وقائع ذهنه ، فالضرورة ترغبه على ان يكرس معظم حياته للحصول على الطعام ودفن الاخطار التي تهدده يوما من الاشياء المادية الاخرى . وحتى بيننا فان غالبية الناس عليهم ان يعضوا معظم وقتهم في النظر الى الجوانب المختلفة للاشياء الخارجية . بالنسبة لهم . وبالتدريج للفردى لكل انسان ، وبعادة الوراثة الطويلة يميل الناس حينئذ الى اعتبار العالم الفيزيائي اكثر حقيقة من العالم العقلي .

ونجد وغرة من البديهيات على هذا في بناء اللغة الانسانية . فنحن نسمى الى شرح الغريب من طريق ما هو معروف تماما ونحن نحاول أن نعبر عن غير المألوف في إطار المألوف . وسوف نجد أن اللغة تسمى دائما إلى التعبير عن العقل بالمثالة مع ما هو فيزيائي . فنحن نتحدث عن الانسان باعتباره مفكرا « وأصحا » . فالوضوح صفة للأشياء الفيزيائية . فالما هو يكون واضحا أو صافيا إذا لم تكن به شوائب من المادة فيه . ونحن نقول أن أفكار الانسان مضيئة . ونحن نقوم بتشبيه مستمد من الضوء المادي . ونحن نتحدث عن تكون فكرة لدينا « في مؤخرة عقلنا » . « في المؤخرة » هل للعقل مقدمة ومؤخرة ؟ اتنا نتحدث عنه كما لو كان شيئا فيزيائيا يشغل مكانا . اتنا نتحدث عن عادات ذهنية خاصة « بالانتباه » . والانتباه يعنى مد العقل أو توجيهه في اتجاه خاص . اتنا نتأمل عن طريق عكس أفكارنا وهذا يعنى عكس أفكارنا على ذاتها . ولكن إذا تحدثنا حرفيا عن الأشياء الفيزيائية يمكن أن تمتد وتستدير وتنحني . وعندما نريد أن نعبر عن شيء ذهني فاننا نتحدث عنه عن طريق المثالة . اتنا نتحدث عنه في إطار الأشياء المادية الفيزيائية . وهذا يبين كيف أن ماديتنا حقيقة الجذور . ولو كان العالم العقل أكثر لغة وحقيقة لنا عن العالم المادي لكانت اللغة قد بنيت على المبدأ العكسي . أن أقدم كلمات اللغة كانت تستعبر عن الخشائيق العقلية ولكن علينا بعد هذا أن نحاول التعبير عن الأشياء الفيزيائية من طريق المثالات العقلية .

وعادة ما يسمع الانسان في الشرق عن المثالية الشرقية مقابل المادية الغربية مثل هذه العبارات قد تحتوى على بعض الحقيقة النسبية . ولكن إذا كانت تعنى أنه يوجد في الشرق أو في أى مكان آخر في العالم حرق من الشعوب مثاليون بطبعهم فانها تكون عبارات جوفاء للمادية مغروسة في جميع الناس . ونحن نولد ماديين سواء كنا شرقيين أم غربيين . ومن ثم عندما نحاول أن نفكر في الأشياء التي تعد غير مادية مثل الله أو النفس . نحن الأمر يقتضى مجهودا مستترا وكفاهها هائلا لتجنب تصورها كاشياء مادية وهذا يبدو مناهضا للأمور . وربما كانت هناك مئات الآلاف من النسخ من المادية المتوازنة ضدنا . والفكرة الشائعة من الاشباح تفسر هذا ، فمن أولئك الذين يؤمنون بالاشباح افترض أنهم يعتبرونها كنوع

من النفوس غير المتجسدة . أن شخوص الانسحاب في المجالات تظهرها لها  
لو كانت تتكون من مادة لكنها مادة من نوع « رقيق » لشبه بالبخار .  
وهناك مذاهب فكرية هندية معينة تنظر الى نفسها على أنها مثالية مع  
هذا تحليلنا ان الفكر او العقل نوع دقيق من المادة للخاية ادق من اى مادة  
يتناولها عالم الفيزياء أو الكيمياء . وهذا مثير لانه يكشف عن أن المؤلفين  
القاتلين بأمثال هذه الافكار يشعرون شعورا غامضا أنه من الخطأ التفكير  
في الفكر كما لو كان مادة لكنهم غير قادرين على التفكير فيه على فحميو  
آخر وذلك بسبب مادية الانسان الكامنة يحاولون أن يكفروا من خطئهم  
بجعل المادة مادة « رقيقة » . وبطبيعة الحال هذا لغو شأن اعتذار الإيم  
عن ولادتها لطفل غير شرعى بقولها انه طفل « صغير » جدا . لهذه المدة  
« الرقيقة » مادية شأن الرصاص أو النحاس . ومثل هذه المذاهب مادية  
محض ، الا انها تصور الصعوبة الفريدة التي يواجهها العقل العادي في  
محاولته الارتفاع من التفكير للحس الى التفكير اللاهسى ، وهو تصور  
المادية الكامنة في الانسان .

ان هذه النزعة المادية الانسانية الطبيعية هي أيضا سبب للتصوف  
والرمزية . فالتفكير الرمزي يحتوى بالضرورة على هدين . الرمز والحقيقة  
التي يرمز اليها والرمز هو دائما شيء حسي أو مادي أو أنه صورة  
ذهنية لمل هذا الشيء والحقيقة هي دائما شيء لا حسي . ولما كان العقل  
الانسانى يجد نفسه دائما يخوفس في كنان مبيت للتفكير على نحو لا حسي  
لغنه يسمى الى مساعدة نفسه بالرموز ، فهو يتناول شيئا ماديا ويحصله  
يرمز الى الشيء غير المادى الذى هو شيء واه حتى يصعب التقطه .  
وهكذا نتحدث عن الله باعتباره « نور الأنوار » . ولاشك أن هذا شعير  
طبيعى للخاية من الومى الدينى وله معناه ، لكنه ليس الحقيقة العارية ،  
للأنور هو وجود غيزيائى والله ليس نورا تماما كما انه ليس حرارة أو  
كهربية . أن الناس يتحدثون عن الرمزية كما لو كانت شيئا ساميا وراثيا .  
انهم يقولون : « بالها من قطعة مشيرة من الرمزية ١ » لكن الرمزية في  
الحقيقة هي علامة على عقل غير صارم . وهي علامة على ضعفنا لا على  
قوتنا تجزئها قائم في النزعة المادية وهي نتاج وصياغة أولئك الذين هم  
غير قادرين على الارتفاع الى ما فوق المستوى المادى .

والإن : الفلسفة هي في جوهرها محاولة لتجاوز هذا النوع من التفكير الزمى والتصوق للوصول إلى الحقيقة العارية والتقاط ما وراء الرمز كما هو في أحد ذاته . وهذه الأشكال الدنيا من التفكير هي عون لأولئك الذين هم أنفسهم في مستوى أدنى من مستواهم لكنهم ارضاء لأولئك الذين يسعون إلى الوصول إلى أعلى مستوى من الحقيقة .

وعالمنا ما يقال أن الفلسفة هي موضوع صعب ومعطل وتكهن صمومتها في الأغلب في محاولة التفكير على نحو غير حسي . وعندما تصل إلى أي شيء في الفلسفة يبدو أنه يتجاوزنا لما نأمنه سوف نجد صعوبة مابة أن جذر المشكلة يكمن في أننا نحاول أن نفكر في الأشياء غير الحسية بطريقة حسية ، أي أننا نحاول أن نكون صوريا ذهنية لها لمن كل الصور الذهنية تتكون من مواد حسية ، ومن ثم لا تكون مثل هذه الصورة بلانية للتفكير المحض . وتستحيل المبالغة في هذه الصعوبة ، فحتى أعظم الفلسفة قد خضع لها . وسوف يشير دائما إلى أنه عندما يفشل فيصوف عظام مثل بارمنيدس أو افلاطون ويبدأ في التخطيط في المصاعب بالسبب ما هو أنه بالرغم من احراره للحظة من الملاحظات للتفكير المخلص غانه يه من ثانية ويستنفده التفكير الحسي . وأنه يحاول تكوين صورة ذهنية لما هو وراء قوة أي من مثل هذه الصور لعرضه ومن ثم يقع في التناقضات ودينا أن نضع هذا دائما نصب أعيننا في دراسة الفلسفة .

وفي الأزمنة الحديثة ، تنقسم الفلسفة إلى الميتافيزيقا التي هي نظرية الحقيقة وفلسفة الأخلاق وهي نظرية الخير وعلم الجمال وهو نظرية الجميل . وعلى أية حال ، فإن التقسيمات الحديثة لا تناسب بالمرّة الفلسفة اليونانية ، ولهذا يفضل ترك الانقسام الطبيعية تتطور بنفسها ونحن نساعد بدلا من محاولة لرغام ما دنا إلى التكيف مع هذه الأشكال .

فإذا نظرنا الآن إلى العالم وتسايلنا في أية أفكار وفي أية عصور قد أخذ ذلك التفكير الذي حاولنا وصفه درجة عليا من التطور لما نأمنه لن نجد مثل هذا التطور إلا في اليونان قديما وفي أوروبا الحديثة . لقد كانت هناك حضارات عظيمة في مصر والصين وآشور وهكذا . ولقد أنتجت هذه

الحضارات الفن والدين ولكن ما من فلسفة يمكن الحديث عنها وحتى روما القديمة لم تضاف شيئا الى معرفة العالم الفلسفية فمن يسمون بفلاسفتها ماركومس أورليوس وسنكا وإبكتيتوس ولوكريشيوس لم يقدموا أى مبدأ جديد من الناحية الجوهرية ، فهم كانوا مجرد تلاميذ للمدارس اليونانية والذين قد تكون كتاباتهم ذات أهمية وشعور نبيل لكن أفكارهم الجوهرية لا تحتوى شيئا لم يتطور من قبل عند اليونان .

والحالة بالنسبة للهند أكثر مدعاة للشك فالأراء قد تختلف عما اذا كان للهند فلسفة أصلا . ان الاوينايشاد تحتوى على تفكير دينسى — غلبى من نوع ما . وبعد هذا تكونت لدينا ما يسمى بمدارس الفلسفة الست . والاسباب التى تدعو الى عدم ادراج هذا التفكير الهندى عادة فى تواريخ الفلسفة تكمن فى الآتى :

أولا : الفلسفة فى الهند لم تفصل نفسها إطلاقا من الاحتياجات الدينية والعملية ونادرا ما نجد المعرفة المثالية فى حد ذاتها فالمعرفة مرغوبة لا لشيء سوى ان تكون وسيلة للخلاص . يقول أرسطو ان الفلسفة والعلم جذورهما فى الدهشة — الرغبة فى المعرفة والفهم من أجل المعرفة والفهم فى حد ذاتهما . غير ان جذور التفكير الهندى قائم فى تعلق الفرد للخلاص من شرور الوجود ومصائبه . وهذه ليست بالروح العلمية بل بالروح العملية ، وهى السبب فى بولود الاديان لا الفلسفات . وبطبيعة الحال من الخطأ تصور ان الفلسفة والدين متصلان كلية ولا يوجد أساس مشترك بينهما ، فهما فى الواقع على صلة قرى أساسا لكنهما أيضا متمايزان وربما كانت اصح نظرة اليهما هى انهما متماثلان فى الجوهر ومختلفان فى الشكل فجوهرهما هو الحقيقة المطلقة وعلاقة جميع الاشياء بها فى ذلك الانسان — بتلك الحقيقة المطلقة . ولكن بينما تعرض الفلسفة هذا الموضوع على نحو علمى على شكل تفكير خلاص فان الدين يعرضه على شكل صور حسية وأساطير وصور خيالية ورموز .



وهذا يفضي بنا الى السبب الثانى الذى يجعل التفكير الهندى يصنف على نحو أفضل على أنه تفكير دينى أكثر منه تفكيراً فلسفياً ، فان هذا التفكير اذراً مبأ يرتفع أو لا يرتفع اطلاقاً من التفكير الحسى الى التفكير المحض . انه تفكير شامرى أكثر منه تفكيراً علمياً . انه تفكير قانع بالرموز والاستعارات بدلا من التفسيرات العقلانية وكل هذا علامة على العرض الدينى — لا الفلسفى — عن الحقيقة . مثلاً : التفكير الرئيسى فى الاويانيشاد هو ان الكون كله مستمد من كائن واحد لا يتغير خالدا لا متناه يسمى « برهمن » او « باراماتمان » . وعندنا نصل الى المسئلة الحاسمة وهى كيف ظهر الكون من هذا الكائن نجد عبارة على هذا النحو : « على غرار ظهور الالوان فى الشعلة أو الحديد المحمى من الشئ الكامن المطسوى الالام الطيات كذلك جميع الاشياء تظهر من ( اللاتمتنير ) وتعود اليه ثانية » او مرة اخرى : « كما ان النسيج يصدر عن العنكبوت وكما تنطلق الشرارات الصغيرة من النار فكذلك من النفس الواحدة تنطلق كل الحيوانات الحية وكل العوالم وكل الالهة وكل الكائنات » . ان هناك الالاما من امثال هذه العبارات فى الاويانيشاد . ولكنه واضح ان هذه العبارات لا تفسر شيئا ولا تحاول ان تفسر شيئا ، لهى ليست سوى كنايةات او تشبيهات فحطة ؛ انها صور شاعرية أكثر منها تفكيراً علمياً . وهى قد تشيع الخيال والمشاعر الدينية لكنها لا تشيع الفهم العقلى . او مرة اخرى عندما يصف « كريشنا » فى بها جانات — جيتا — نفسه على أنه القمر وسط منازل القمر والشمس بين النجوم ويمر وسط الجبال ذات القمر العالمية غاته من الواضح اننا امام مجرد تراكم صورة حسية آثرة على صورة حسية دون مزيد من الفهم عن طبيعة الكائن المطلق فى حد ذاته . ان القمر والشمس ويمر وهى اشياء حسية فيزيائية وهذا تفكير حسى كلية على حين ان هدف الفلسفة هو الارتفاع الى التفكير المحض وفى امثال هذه الفقرات لا تزال على مستوى الرمزية والفلسفة لا تبدأ الا

عند تجاوز الرمزية . وما لا شك فيه انه يمكننا ان نتخذ الخط الذاهب الى ان تفكير الانسان عاجز عن القتلح الامتناهى فى حد ذاته ونستطيع ان نرتد ثانية الى الرموز . لكن هذه مسألة اخرى ، وسواء كان ممكنا ام مستحيلا الارتفاع من التفكير الحسى الى التفكير الخالص فان الفلسفة هي اساسا محاولة لاقيام بهذه المحاولة .

واخيرا ، يستبعد التفكير الهندى عادة من تاريخ الفلسفة لان هذا التفكير — مهما تكن طبيعته — قائم خارج التيار الرئيسى للتطور الانسانى ، فهو يستبعد بسبب وجود حواجز جغرافية او غيرها . وبالتالي مهما تكن قيمته فى حد ذاته فانه لم يمارس الا تأثيرا واهنا على الفلسفة بصفة عامة .

واحيانا ما يثير المستشرقون انفسهم ان الفلسفة اليونانية قد نبعت من الهند ، واذا كان هذا صحيحا لمن هذا سيكون له تأثير بالغ على عبارتنا فى آخر فترة سابقة . لكن الامر ليس صحيحا . لقد ساد الاعتقاد بان الفلسفة جاءت من « الشرق » لكن المتصود بهذا مصر . وحتى هذه النظرية جرى التخلى عنها . ان الفلسفة اليونانية — وخاصة الرياضة والفلك — تدبى بالكثير لمصر ، لكن اليونان لا تدبى بفلسفتها لهذا المصدر . والرأى القائل بانها ولدت على ايدى كهنة الاسكندرية وغيرهم الذين كان دافعهم وهم يعرضون انتصارات الفلسفة اليونانية على انها مستمدة من مصر انما يتعلق زهوهم القومى . لقد كان شيئا عظيما طبيسا ان يقولوا : « لبد ان هذا جاء منا » . لقد كان هناك دافع مماثل بالضبط كما ان وراء الزعم الاستشرافى بان الفلسفة اليونانية جاءت من الهند . ولا يوجد اى دليل على هذا ، لهذا الرأى قائم اساسا على تشابه مقترضى بين الهند واليونان ، لكن هذا التشابه فى الحقيقة هو تشابه اسطورى . فالتطابع الكلى للفلسفة اليونانية اوروبى وغير شرقى حتى النخاع . وعادة ما يطرح مذهب اعادة التناسخ . ان هذا المذهب الهندى المطابع يقول به الفيثاغوريون ومنهم انتقل الى امبيدوكليس وافلاطون . لقد استمدت الفيثاغوريون من النحلة الاورغية التى قد يكون انحدر اليها من الهند بشكل غير مباشر وان كان هذا ايضا غير مؤكد وهو موضع الشك فى

الحقيقية . ولكن حتى لو كان هذا حقيقيا فإنه لا يبرهن على شيء .  
فالتناسخ ليست له الا أهمية ضئيلة في الفلسفة اليونانية . وحتى عند  
أفلاطون الذي استغله استفلا كبرا غير جوهري بالنسبة للأفكار  
الرئيسية لفلسفته ولا يرتبط بها الا ارتباطا مصطنعا . وأن تأثير هذا  
المذهب على فلسفة أفلاطون كان تأثيرا سينا فقد كان منشولا الى حد كبير  
عن الخطأ الكبير في فلسفته مما اقتضى الأمر وجود أرسطو لتصويبه .  
وكل هذا سيتضح عندما نبحث في مذهب أفلاطون وأرسطو .

إن أصل الفلسفة اليونانية ليس قائما في الهند أو مصر أو أي قطر  
خارج اليونان . لقد كان اليونان أنفسهم هم وحدهم المسئولين عنها .  
وليس الأمر كما لو كان التاريخ يرتد بفكرهم فحسب الى موضع كان عبدة  
منظورا من قبل ولا يستطيع تفسير بداياته . اننا نعرف تاريخ الفلسفة  
اليونانية منذ المهد اذا جاز لنا القول بذلك . وفي الفصلين القادمين سوف  
نرى أن المحاولات اليونانية . الاولى كانت الى حد كبير محاولات مفكر  
مبتدىء فكانت حجة بلا تشكيل أو ملامح وسيكون من الضلال افتراض  
انهم لم يقوموا بهذه المحاولات البسيطة لانفسهم . ومن هذه البدايات  
التي نستطيع أن تتبع التطور الكل بالتفصيل حتى نروته عند أرسطو  
وما بعد أرسطو . ومن ثم ليست هناك حاجة الى افتراض وجود تأثير  
خارجي في أي موضع .

تبدأ الفلسفة اليونانية في القرن السادس قبل الميلاد . وهي تبدأ  
عندما حاول الناس لأول مرة أن يخلوا ببرد علمي عن سؤال : « ما هو  
تفسير العالم ؟ » وقبل هذه الحقبة كانت لدينا بالطبع الاساطير والآراء  
عن نشأة الكون ولا هويات الشعراء . لكنها لا تحتوي على أي محاولة  
لشرح تفسير طبيعي للأشياء ، فهي تمت الى مجالات الشعر والدين لا  
الفلسفة .

وعندما نتحدث عن فلسفة اليونان لا يجب أن نفترض أننا نشير  
فحسب الى الأرض الام التي نسميها الآن اليونان . ففي العصور القديمة  
للتاريخ هاجر يونانيو الأرض الام الى جزر بحر ايجه وصقلية وجنوب

إيطاليا وساحل آسيا الصغرى وفي أماكن أخرى وأسسوا مستعمرات مزدهرة . وتشمل يونان الفلسفة كل هذه الأماكن ولهذا يجب البحث عنها عرقياً أكثر من البحث عنها أرضياً أو جغرافياً . فهي فلسفة قوم للحرق اليوناني أينما كان مستواهم ، وفي الحقيقة ، أن أول فترة من الفلسفة اليونانية تتناول على نحو مطلق أفكار أولئك اليونانيين المستعمرين . ولم يحدث إلا مع سقراط أن بدأت الفلسفة تنتقل إلى الأرض الأم .

وتنقسم الفلسفة اليونانية على نحو طبيعي إلى ثلاث فترات : يمكن وصف الفترة الأولى بشكل غير دقيق على أنها فترة الفلسفة السابقة على سقراط وأن كانت لا تشمل السومطائيين الذين كانوا معاصرين وسابقين في آن واحد على سقراط . وهذه الفترة هي ظهور الفلسفة اليونانية . ثانياً : الفترة من السومطائيين إلى أرسطو والتي تشمل سقراط وأفلاطون وهي فترة نضج الفلسفة اليونانية والسميت الحقيقي والذروة القصوى لها هي دون شك مذهب أرسطو . وأخيراً فترة الفلسفة ما بعد أرسطو التي تشكل سقوط وانتهيار الفكر القومي . وليست هذه التقسيمات بالتقسيمات المتعسفة فكل فترة لها خصائصها الخاصة سوف توصف في حينها .

وهناك كلمات قليلة يجب أن نقال عن مصادر معرفتنا بالفلسفة السابقة على سقراط . فإذا أردنا أن نعرف تفكير أفلاطون وأرسطو عن أية مسألة فليس أماناً إلا الرجوع إلى مؤلفاتها . غير أن أعمال الفلاسفة السابقين لم تصل إلينا إلا على شكل شذرات كما أن عدداً كبيراً من هؤلاء الفلاسفة لم يدوتوا آراءهم كتابة . ومعرفتنا بمذاهبهم هو نتيجة جهد دؤوب قام به الدارسون للمادة المتاحة . ولحسن الحظ كانت هذه المادة ثرة ويمكن تقسيمها إلى ثلاث مجموعات : أولاً شذرات الكتابات الأصلية للفلاسفة أنفسهم وهذه كانت في حالات عديدة طويلة وهامة وفي حالات أخرى كانت نادرة . ثانياً هناك إشارات عند أفلاطون وأرسطو ومن أكثرها أهمية ما نجده في المقالة الأولى من كتاب « البتائيزيكا » لأرسطو الذي هو تاريخ للفلسفة حتى عصره وهو أول محاولة مسجلة لكتابة تاريخ للفلسفة . ثالثاً : هناك مادة هائلة من المصادر بعضها تيم وبعضها عديم القيمة واردة في مؤلفات المفكرين المتأخرين ولكن في العصر القديم .



## الفصل الثاني

### الأيونيون

يتم اقدم فلاسفة اليونان لما سمي غيبا بعد بالمدرسة الايونية .  
والاسم مشتق من ان المثلثين الرئيسيين الثلاثة لهذه المدرسة وهم طاليس  
وانكسماندريس وانكسمانس كلهم من ايونيا اى من ساحل آسيا الصغرى .

### طاليس

يعد طاليس مؤسس اقدم مدرسة في التاريخ مؤسس واب الفلسفة  
كلها . لقد ولد حوالي ٦٢٤ ق . م ومات حوالي ٥٥٠ ق . م وهذه  
التواريخ تقريبية ويجب ان يكون مفهوم ان الشيء نفسه مطابق تقريبا  
بالنسبة لتواريخ الفلاسفة الاول . ويختلف الدارسون المختلفون احيانا  
في حوالي عشر سنين في التواريخ التي يتولونها . ونحن لن ندخل في  
جدل حول هذه المسائل على الاطلاق لانها بلا أهمية . ويجب ان يكون  
مفهوما طوال هذه المحاضرات ان التواريخ الواردة تقريبية .

على اية حال كان طاليس معاصرا لصولون وكروسيوس . وكان  
مشهورا في القديم بتعاليمه الرياضية والفلكية وحصافته المهيبة  
وحكيمته . ويرد اسمه في كل احصاء للحكام السبعة . وقصة  
الحكام السبعة غير تاريخية . لكن لما كانت قوائم اسمائهم ترد لدى  
الكتاب المختلفين على نحو متباين بينها يرد اسمه عندهم جميعا فان هذا  
يدل على مدى التقدير الذي كان القديما يكنونه له . ولقد حدث كسوف  
للمشمس عام ٥٨٥ ق . م ويدل ان طاليس تنبأ به وكان هذا عملا فذا  
بالنسبة لذلك تلك الايام . ولابد انه كان مهندسا عظيما لانه قام بتحويل  
مجرى نهر هاليس عندما كان كروسيوس وجيشه عاجزين عن عبوره .  
ولا يعرف شيء آخر عن حياته بالرغم من وجود قصص عنه مشكوك في  
صحتها .

ولم تكن هناك كتابة لطاليس واردة حتى في زمن أرسطو ويسود الاعتقاد انه لم يكتب شيئا . وتتألف فلسفته — اذا جاز لنا أن نسميها فلسفة بقدر ما نعرف — من قضيتين : أولا : أن اصل الاشياء جميعا هو الماء وكل شيء يعود الى الماء . وثانيا : أن الارض قرص مسطح مستو يطفو على الماء . والقضية الاولى التي هي القضية الرئيسية تعنى أن الماء هو النوع الاول الواحد للوجود وأن كل شيء آخر في الكون ليس الا مجرد تغير للماء . ولابد أن ينشأ سؤالان على نحو طبيعى : لماذا اختار طاليس الماء مبدا أول ؟ وبأية عملية يمكن للماء — في رايه — أن يتغير الى الاشياء الأخرى ، كيف تشكل الكون ماء ؟ ونحن لا نستطيع أن نجيب عن كلا السؤالين على وجه اليقين . يقول أرسطو أن قد يكون طاليس على الأرجح قد استمد رايه من ملاحظة أن تغذية جميع الاشياء من الرطوبة وأن الحرارة العملية نفسها تتولد منها وأن الحياة الحيوانية مستمدة من الماء . . . ومن كون بذور الاشياء جميعا ذات طبيعة رطبة وأن الماء مبدا أول لكل الاشياء الرطبة قد يكون هذا هو التفسير الحق . لكن يلاحظ أنه حتى أرسطو يستعمل كلمة « على الأرجح » ومن ثم يصفى على عبارته مجرد ترابط عرضي . أما كيف ظهر الكون — في رأى طاليس — من الماء فهي مسألة أكثر مدعاة للشك . وأغلب الظن أنه لم يطرح على نفسه هذا التساؤل ولم يدل بأى تفسير . وعلى أية حال لم يعرف شيء بهذا الصدد .

ولما كان هذا هو لب وجوهر تعاليم طاليس غائنا قد نتساءل — على نحو طبيعى — عن السبب الذي يدعو الى ضرورة منحه لقب أب الفلسفة على اساس هذه الفكرة الفجة وغير المتطورة . لماذا يجب أن يقال أن الفلسفة بدأت هنا بصفة خاصة ؟ أن دلالة طاليس ليست في أن لمائه الفلسفى أية قيمة في ذاته بل في أنه كان أول محاولة مسجلة لشرح الكون على مبادئ طبيعية وعلمية دون عون من الاساطير والالهة المصطنعة بصفة انسانية . زيادة على ذلك ، فقد طرح طاليس المشكلة وحدد اتجاه وطابع كل الفلسفة السابقة على سقراط . ولقد كان التفكير الانسانى في تلك الفترة أنه لا بد أن يوجد وراء التكرار في العالم مبدا إيقى واحد . وكانت المشكلة بالنسبة لجميع الفلاسفة من طاليس الى

انكساجوراس هي طبيعة ذلك المبدأ الاول الذى صدرت منه جميع الاشياء . وكل مذهبهم هي محاولات للاجابة عن هذا التساؤل ويمكن تصنيفهم حسب ردودهم المختلفة ، وهكذا نجد طاليس يؤكد ان الحقيقة القصوى هي الماء ويحددها انكسماندرس بانها المادة اللامتناهية ويحددها انكسمانس بانها الهواء ويحددها الفيثاغوريون بانها العدد ويحددها الابلينيون بانها الوجود الكوني ويحددها هيرقليطس بانها النار ويحددها امبيدوكليس بانها العناصر الاربعة . ويحدد ديمقريطس بانها الذرات . وهكذا . وكانت الفترة الاولى اساسا كونية بطابعها وكان طاليس هو الذى حدد طابعها . وتكن اهيبته في انه اول من طرح المشكلة لا انه اعطى اى حل عقلى لها .

لقد رأينا في الفصل الاول ان الانسان مادي بشكل طبيعى وان الفلسفة هي حركة مما هو حسي الى التفكير غير الحسي . وكما يجب ان نتوقع بدأت الفلسفة اذن في المادية . وجاء الجواب الاول عن التساؤل بشأن الحقيقة القصوى ليضع طبيعة هذه الحقيقة في الشيء الحسي ، في الماء ، والعضوان الاخران في المدرسة الايونية وهما انكسماندرس وانكسمانس هما ايضا ماديان . ومن ايامها وطالع يمكننا ان نتتبع الظهور التدريجي للتفكير — مع وجود انتقطاعات وتراخيات مرضية — من هذه النزعة الحسية لدى الايونيين عبر مثالية الابليني شبه الحسية الى ذروة التفكير غير الحسي في مثالية افلاطون وارسطو . ومن المهم ان نضع في الاعتبار ان تاريخ الفلسفة ليس مجرد خليط اعمى من الاراء والنظريات تتعاقب دون ترابط او نظام ، انه تطور منطقي وتاريخي كل خطوة تتحدد بالخطوة السابقة وتتجاوز تلك الخطوة السابقة نحو هدف محدد ، والهدف — بالطبع — مرئى بالنسبة لنا لكنه لم يكن مرئيا بالنسبة للمفكرين الاول انفسهم .

ولما كان الانسان يبدأ بالنظر نحو العالم الخارجى لا نحو الداخل الى نفسه فان هذه الحقيقة حددت ايضا طابع الحقبة الاولى من الفلسفة اليونانية . لقد انشغلت فحسب بالطبيعة ، بالعالم الخارجى ولم تنشغل بالانسان الا باعتبارها جزءا من الطبيعة . انها تتطلب تفسيرا للطبيعة وهذا القول هو نفس القول بانها فلسفة كونية . فمشكلات



اليونانية تناولها تناولاً واحداً بل اتها لا تتناولها على الإطلاق . ولم يحدث إلا عند السوفسطائيين أن التفتت الروح اليونانية نحو الداخل إلى نفسها وبدأت في النظر إلى هذه المشكلات ومع ظهور هذه النظرة نكون قد انتقلنا من الفترة الأولى للفلسفة اليونانية إلى غرتها الثانية .

ولما كان الفلاسفة الإيونيون جميعاً ماديين فهم أحياناً ما يسمون بأصحاب الفرعة المادية الحية **Hylociata** من الكلمة اليونانية **Hulé** وتعنى المادة .

### انكسماندريس

والفيلسوف التالي في المدرسة الإيونية هو انكسماندريس ولقد كان منكراً أصيلاً وجريئاً بشكل كبير . وربما ولد حوالي عام ٦١١ ق . م وتوفي حوالي ٥٤٧ ولقد كان من سكان مدينة مليتس أو ملطيا ويقال أنه كان تلميذاً لطاليس . وسوف نتبين أنه أذن كان معاصراً لطاليس وإن كان أصغر السن ولقد ولد في الوقت الذي كان طاليس فيه مزدهراً وكان أصغر منه بجيل . وكان أول يوناني يكتب بحثاً فلسفياً ولسوء الحظ قد فقد . ولقد كان بارزاً بسبب معرفته الفلكية والجغرافية وفي هذا الصدد كان أول من رسم خريطة . ولا تعرف تفاصيل حياته .

لقد جعل طاليس المبدأ الأقصى للكون هو الماء . ولقد اتفق أنكسماندريس مع طاليس أن المبدأ الأقصى للأشياء هو مبدأ مادي لكنه لم يجعله الماء بل لم يعتقد أنه أي نوع خاص من أنواع المادة ، بل هو بالآخرى مادة بلا تشكُّل ولا بتحديد وبلا ملامح بصفة علمية . أن المادة — كما نعرف — هي دائماً نوعاً خاصاً من المادة فهي يجب أن تكون حديداً أو نحاساً أو ماءً أو هواءً أو أي شيء آخر . والفرق بين الأنواع المختلفة للمادة فارق كيميائي أي أننا نعرف أن الهواء هواء لأن له صفات الهواء وأنه يختلف من الحديد لأن الحديد له صفات الحديد وهكذا . أما المادة الأولى عند انكسماندريس فهي مجرد مادة لم تتخصص بعد لتصبح أنواعاً مختلفة للمادة . ولهذا فإن هذه المادة بلا صفات وهي هلامية . ولما

كانت غير متعينة من ناحية الكيف فانها غير محددة من ناحية الكم . لقد اعتقد انكسماندريس أن هذه المادة تمتد الى مالا نهاية في المكان . — والسبب الذي طرحه لقوله بهذا الرأي هو أنه لو كان للمادة قدر محدد لكات قدر استنفذت منذ فترة طويلة في خلق العوالم المتعددة ونفاتها . ومن ثم بنى مادته هذه « اللامتعينة » . وبالنسبة لهذه العوالم المتعددة لسان الرأي الشائع عن انكسماندريس هو أنه يؤمن بأن هذه العوالم تتتابع في الزمان وأنه قد خلق في البداية عالم وتطور وانهار ثم ولد عالم آخر وتطور وانهار وأن هذه الدورة المنتظمة للعوالم تستمر الى الابد . وعلى اية حال فإن الأستاذ برزت من رأيه أن عوالم انكسماندريس المتعددة لا تتبع بالضرورة بل هي عوالم موجودة متعاصرة وحسب هذا الرأي قد يوجد أي عدد من العوالم تتواجد في وقت واحد . ولكن حتى لو كان الامر هذا لا يزال من الحق أن هذه العوالم قائمة الى الابد بل هي تبدأ وتتطور وتنتهار وتخلق خلال الزمن المكان لعوالم أخرى .

والآن . كيف تشكلت هذه العوالم المختلفة من مادة انكسماندريس الهلامية التي بلا تحديد؟ ان انكسماندريس فاض بصدد هذه المسألة وليس لديه شيء محدد تماماً بطرحه : فالمادة اللامتناهية اللامحدودة تنفصل بن طريق عملية متصورة غامضة وتتحول الى « الحار » و « البارد » . والبارد هو الضباب والرطوبة . وهذه المسادة الباردة والرطوبة تصبح الارض في مركز الكون . والمادة الحارة تتجمع على شكل محيط نارى حول الارض . والارض التي هي في المركز كانت في الاصل سيالة . وحزارة محيط الارض جعلت مياه الارض تتبخر على نحو مضطرب مما انشأ الغلاف الجوى الذى يحيط بالارض . ولقد كان اليونانيون الاول يعتبرون الهواء والبخار شيئاً واحداً . ولما امتد هذا الهواء او البخار تحت تأثير الحرارة فجر المحيط الساخن الخارجى للنار الى سلسلة من القشرات الهالة الشبيهة بالمجالات تحيط بالارض وقد تنال على نحو طبيعى اذا كانت هذه القشرات مكونة من النار فلا نراها تتوهج بشكل مستمر . وجواب انكسماندريس هو أن هذه القشرات التي على شكل مجلات قد تفلت ببخار كثيف لزج يخفى النار الداخلية عن انظارنا . لكن توجد ثقوب في غلابة

البخار على شكل انابيب منها تتألق النار وتسبب ظهور الشمس والنجوم والقمر . وسوف تلاحظ ان القمر على اساس هذه النظرية يعد جسماً نارياً وليس كما نعرف نحن سطحا باردا يعكس ضوء الشمس . وهناك ثلاثة من هذه المجالات الاولى الشمس وهى أبعد الاشياء عن الارض فأوسطها البنا القمر واقربها النجوم الثوابت . وتحتوى القشرات التى على شكل مجالات الاجرام السماوية وهى تدور حول الارض عن طريق تيارات الهواء . ولقد كان انكسماندريس يظن ان الارض التى هى فى المركز اسطوانية لا كرية . والناس يعيشون على قمة هذه الاسطوانة أو العمود .

ولقد طور انكسماندريس ايضا نظرية بدھشة عن اصل الكائنات الحية وتطورها . ففى البدء كانت الارض سيالة ومع الجفاف التدريجى من طريق تبخير هذا السيلان تولدت الكائنات الحية من الحرارة والرطوبة . وكان اول الكائنات مخلوقات دنيا ثم تطورت تدريجيا الى أجهزة عضوية ارقى من طريق التكيف مع بيئتها . ولقد كان الانسان فى البدء سمكة حية فى الماء ومع الجفاف التدريجى وجدت مناطق من الارض مائية وجافة وهاجرت الحيوانات البحرية الى الارض ثم اصبحت زحائفها عن طريق التكيف طرافا ملائمة للحركة على الارض . والتشابه بين هذه النظرية البدائية مع النظريات الحديثة عن التطور تشابه واضح ملحوظ . ومن السهل البالغة فى أهميتها لكن من الواضح تماما ان انكسماندريس قد تطرق — بضميمة حظ سعيدة — الى الفكرة الرئيسية من تكيف الانواع مع بيئتها .

ان تعاليم انكسماندريس انما تظهر تقدما ملحوظا يتجاوز وضع طاليس . فلقد علم طاليس ان المبدأ الاول للاشياء هو الماء . اما المسادة الهلامية عند انكسماندر لمانها من الناحية الفلسفية تشكل تقدما من الماء هى تظهر عملية التفكير والتجديد .

ثانيا : لقد حاول انكسماندريس ان يطبق هذه الفكرة وان يستخلص منها العالم الموجود ، فلقد ترك طاليس مشكلة كيف تطور الماء الاول الى عالم دهن حلي تهاها .

## انكسمانس

لقد كان انكسمانس مثل المفكرين السابقين من سكان مدينة مليتس . لقد ولد حوالى عام ٥٥٨ ق . م ومات حوالى ٥٢٤ ق . م لقد كتب رسالة بقيت منه شذرة صغيرة . لقد اتفق مع طاليس وانكسماندريس أن المبدأ الاول للكون مادى وهو مثل طاليس نظر اليه على أنه نوع مجدد من المادة وليس مادة غير محددة كما ذهب انكسماندريس ، لقد اعلن طاليس أن المادة هي الماء واعتبرها انكسمانس الهواء وهذا الهواء — مثل مادة انكسماندريس — يمتد دون حدود عبر المكان ، والهواء في حالة حركة دائما وله قوة الحركة الكامنة فيه وهذه الحركة تتسبب في تطور الكون من الهواء . وبالنسبة للعملية العاملة لهذا التطور حدد انكسمانس عمليتين متعاقبتين هما : (١) التخلخل و (٢) التكثيف : التخلخل هو مثل الحرارة أو الحرارة المتنامية ، والتكثيف هو البرودة المتنامية . أن الهواء بالتخلخل يصبح نارا والنار المتولدة للاعلى على الهواء تصبح النجوم وبالعملية العكسية الخاصة بالتكثيف يصبح الهواء أولا سحبا وبالدرجات الاشد من التكثيف يصبح ماء وترابا وصخورا على القمم . والعالم يدور في مجرى الزمن من جديد ويستحيل الى هواء اولى . وانكسمانس — مثل انكسماندريس — قال بنظرية العوالم اللامتناهية وهذه العوالم متعاقبة حسب الراى التقليدى ولكن هنا مرة اخرى يرى الاستاذ بيرنت أن هذه العوالم اللامتناهية قد تكون متعاشية معا أو متعاقبة على السواء . وقد رأى انكسمانس أن الأرض قرص مسطح كاف على الهواء .

يبدو أن أصل نظرية الهواء عند انكسمانس ترجع الى أن الهواء على شكل تنفس هو مبدأ الحياة . ولطوح آراء انكسمانس لأول وهلة تدهورا من مكانة انكسماندريس لأنه يرجع ثانية الى وضع طاليس لصالح مادة محددة تعد هي المبدأ الاول . ولكن في مجال واحد على الأقل يوجد هنا تقدم من انكسماندريس بهذا الاخير كان غامضا بصدد كيف يتأى للمادة الهلالية أن تتمايز الى عالم الاشياء . ولقد حدد انكسمانس هذا على أنه عمليتا التخلخل والتكثيف . فإذا آمنت — كما فعل الفيزيائيون الاول — أن كل نوع مختلف من المادة هو نوع أقصى للمادة فإن مشكلة اختلاف

الصفات الخاصة بالعناصر الموجودة تظهر : مثلاً ، إذا كانت هذه الورقة تتكون حقا من الهواء فكيف نحسب لونها وصلابتها ونسجها الخ ؟ أما ان هذه الصفات يجب أن تكون في الهواء الاصلى أولا يجب أن تكون لماذا كانت الصفات توجد فيه أذن فان الهواء لن يكون مادة واحدة متجانسة حقا . بل يجب أن يكون ببساطة خليطا من أنواع المادة . وإذا لم تكن الصفات موجودة في الهواء فكيف تنشأ هذه الخواص ؟ كيف يمكن لهذا الهواء الذي ليس فيه صفات الأشياء التي نراها أن يبعثها ؟ وأبسط طريقة للخروج من المأزق هو تأسيس صفة على صفة وتفسير الصلة الاسبق بالقدر أو المقدار أى بالزيادة أو النقصان في المادة الموجودة في الحجم نفسه . وهذا هو بالضبط المتصود بالتخلخل والتكثيف ، غالتكثيف يحدث من ضغط المزيد من المادة في الحجم نفسه والتخلخل يفضى الى العملية العكسية والضغط الشديد للهواء أى مقدار كبير منه في حيز صغير قد يفضى الى ظهور صفات مثل التراب والحجارة والثقل والصلابة واللون الخ .

ومن ثم فان انكسمانس يعد الى حد ما مفكرا اكثر منطقية وتحديدا من انكسماندريس ولكن لا يمكن أن يقارن به في الروعة والإصالة في مجال الفكر .

### المفكرون الايونيون الآخرون

لقد تناولنا المفكرين الرئيسيين الثلاثة في المدرسة الايونية . ولقد كان هناك آخرون لكنهم لم يضيفوا شيئا جديدا لآراء هؤلاء الثلاثة . وهم يتبعون إما طاليس أو انكسمانس في القول ببدا العالم إما انه ماء أو انه هواء . فمهيون مثلا يتبع طاليس والعالم عنده مؤلف من الماء . ويتفسق اذا يوس مع انكسمانس من ان العالم مستمد من الهواء . أما ديوجين الابوللوني فهو وحده المميز نظرا لانه كان يعيش في زمن متأخر للغاية ، لقد كان معاصرا لانكساجوراس وكان معارضا لتعاليم ذلك الفيلسوف الأكثر تقدما ووضع مقابله المادية الفجة لدى المدرسة الايونية . ولقد اعتبر الهواء هو أساس الأشياء جميعا .

## الفصل الثالث

### الفيثاغوريون

لا يعرف الكثير عن حياة فيثاغوراس . لقد انحدرت البنا ثلاث مسر من العالم القديم لكنها كتبت ببئات السنن بعد وجود فيثاغوراس وهى مليئة بنغمة من الخيال المبالغ فيه وتمتلىء بقصص المعجزات والاعاجيب التى قام بها. ويبدو أن جميع أنواع الاساطير الخيالية قد تجسعت منذ وقت مبكر حول حياته مما يججب عنا التفاصيل التاريخية الفعلية . وعلى أية حال لم تعرف سوى وقائع محددة قليلة. لقد ولد بين ٥٨٠ ق.م. و ٥٧٠ ق.م. فى ساموس وفى حوالى منتصف العمر هاجر الى كروتونا فى جنوب ايطاليا. ونهى الاسطورة قائلا انه قبل أن يصل الى جنوب ايطاليا تجول كثيرا فى مصر وبلدان الشرق الاخرى . وعلى أية حال لا يوجد دليل تاريخى على هذا وليس هناك شىء لايدعو الى احتمال أن فيثاغوراس قام بهذه الرحلات ولكن لايمكن تقبل هذا على انه حقيقة ثابتة . ونقوم الاسطورة على اساس النغمة الشرقية الواردة فى مذهبه . ولقد وصل فى منتصف عمره الى جنوب ايطاليا واستقر فى كروتونا وهناك أسس الجمعية الفيثاغورية ومائى لعدة سنوات على رأسها . ولا تعرف على وجه اليقين حياته المتأخرة وتاريخ وفاته .

ومن المهم الآن أن نلاحظ أن الجمعية الفيثاغورية ليست أسسا بمرسنة للفلسفة على الإطلاق ، بلقد كانت فى الحقيقة نقطة دينية وخلقية ، انها جمعية للمصلحين الدينيين . لقد كانوا على صلة وثيقة بالنحلة الارغية وأخذوا منها الايمان بتناسخ الارواح بها فى ذلك تناسخ ارواح الناس الى الحيوانات . ولقد علموا ايضا مذهب « عجلة الاشياء » وضرورة « التحرر » منها وبهذا يمكن أن يهرب الانسان من مجلة الحياة المتناسخة . وهكذا شاركوا النحلة الارغية فى الايمان ببدا التناسخ . ولقد آمنت النحلة الارغية « بالتحرر » من مجلة الحياة وهذا يتم بالاحتفالات والطقوس الدينية . ولقد كان لدى الفيثاغوريين طقوس مشابهة لكنهم اضافوا اليها الايمان بان التربية العقلية وتعليم العلم والفلسفة وبصفة عامة التأمل العقلى للاشياء المطلقة فى الكون ذات عون كبير فى « تحرر »

النفس . ومن هذا ظهر الاتجاه الى تطوير العلم والفلسفة وبالتدرج احرزت غلستهم شبه استقلال عن طقوسهم الدينية وهذا يبرر لنا اعتبارها فلسفة .

ان الاراء الاخلاقية الفيثاغورية هي آراء ذات طابع ديني وزاهد . لقد اصروا على التطهير الكامل للحياة في اعضاء الطائفة . واصروا على الامتناع من تناول اللحوم وان كان هذا تطورا حدث غيما بعد، ونحن نعرف ان فيثاغوراس نفسه لم يكن نباتيا كاملا . ولقد حرموا اكل البقول وارتدوا زيا خلاصا بهم . وقالوا ان الجسم سجن او مقبرة للنفس . وقالوا ان الانسان لا يجب ان يحاول « التحرر » بالانتحار لان الانسان هو ملكية الله ، انه الوديعة الخاصة بالله . انهم لم يكونوا سياسيين بالمعنى الحديث لكن اجراءاتهم العملية ترقى الى أكبر تدخل ممكن في السياسة . ويبدو ان الفيثاغوريين حاولوا ان يفرضوا نظامهم على المواطنين العاديين في كروتونا . وقد استهدفوا اخضاع الدولة لنظامهم وقد استحوذوا بالفعل على حكم كروتونا لفترة قصيرة . وادى هذا الى هجمات على الطائفة ومحاكمة اعضائها . وعندما كان يقال للمواطن البسيط في كروتونا انه مطلوب منه الا ياكل البقول وانه لا يستطيع ان ياكل كلبه تحت أية ظروف غائبة يجد ان الامر مبالغ فيه . وحدثت محاكمة عامة واحرق المجر العام للفيثاغوريين وتشتت الطائفة وقتل اعضاؤها او نفوا . وحدث هذا بين ٤٤٠ ق . م و ٤٣٠ ق . م . وبعد هذا بعدة سنوات جرى احياء الجمعية وواصلت اوجه نشاطها لكننا لم نعد نسمع عنها بعد القرن الرابع قبل الميلاد .

لقد كانت اذن جماعة صوفية وطور الفيثاغوريون المطقوس والاحتفالات والاسرار الخاصة بهم . ومجبة الاسرار هذه وطابعهم العام باعتبارهم اصحاب معجزات ووصلت الى مرتبة الاساطير التي تناسجت حول حياة فيثاغوراس نفسه . ولقد غرضوا التحكم الاخلاقي في النفس ودرسوا الفنون والحرف والرياضة والموسيقى والطب . ولقد كان تطوير الرياضة عند اليونان الاوائل من عمل الفيثاغوريين الى حد كبير .

ويقال أن فيثاغوراس اكتشف النظرية رقم ٤٧ من نظريات اقليدس وهناك من الاسباب القوية ما يدعو الى الاعتقاد بان لب الحساب الاول لافليدس هو من عمل فيثاغوراس .

هاذا الخلقنا الان الى آرائهم الفلسفية فان اول شيء علينا ان نفهمه هو اننا لانستطيع ان نتحدث عن فلسفة فيثاغوراس بل نتحدث بحسب من فلسفة الفيثاغوريين وذلك لانه لا يعرف نصيب فيثاغوراس في هذه الفلسفة وما هو النصيب الذي ساهم به انبامه . وتذهب هذه الفلسفة الى اننا ندرك الاشياء في الكون بصفات غير ان غالبية هذه الصفات ليست كلية في مداها : فلبعض الاشياء بعض الصفات ولبعضها الاخر صفات اخرى . كمثلا ورقة الشجر خضراء ولكن ليست كل الاشياء خضراء وبعضها ليس له لون على الاطلاق والامر نفسه ينطبق على الاذواق والروائح فلبعض الاشياء حلوة وبعضها مر ولكن هناك صفة واحدة في الاشياء تكون كلية وشاملة في مداها وتنطبق على كل شيء في الكون المادي وغير المادي ان كل شيء ( يمكن مده ) ويمكن حسبانه .زيادة على ذلك انه يستحيل ان نتصور كونا لا نجد فيه العدد . انك تستطيع بسهولة ان تتخيل كونا لا يوجد فيه لون أو اى ذوق حلو أو كونا ما من شيء فيه له وزن . لكنك لاتستطيع ان تتخيل كونا لا يوجد فيه عدد فهذه فكرة لايمكن تصورها وعلى هذه الاسس يخول لنا استنتاج ان العدد هو جانب هام للغاية للاشياء ويشكل جزءا أساسيا في إطار العالم . وعلى هذا الجانب للاشياء يضع الفيثاغوريون تأكيدهم واهتمامهم .

لقد وجهوا الانتباه الى التناسب والنظام والتناغم باعتبارها الصفات السائدة في الكون . وعندما نتأمل في أفكار التناسب والنظام والتناغم سوف نثبن انها مرتبطة تماما بالعدد . فالتناسب مثلا يجب التعبير عنه بعلاقة رقم من الارقام برقم آخر . وبالمثل يقاس النظام بالارقام فعندما نقول ان اصطلاحا فرقة من الفرق يعكس النظام والترتيب نقصد انهم مرتبون بشكل يجعل الجنود يقفون على مسافات متساوية بعضهم من بعض وهذه المسافات تقاس بعدد الاقدام أو البوصات . وأخيرا : فالتقابل في فكرة التناغم هاذا كنا في الأزمنة الحديثة نقول ان الكون هو كل متناغم



غريب أن نفهم أننا نستخدم مجرد تشبيه من الموسيقى لكن الفيثاغوريين عاشوا في عصر لم يكن الناس مدربين فيه على التفكير وقد خلطوا التناغم الكيفي بالتناغم الموسيقي . لقد اعتقدوا أن الشئيين سواء . أن التناغم الموسيقي قائم على الاعداد وكان الفيثاغوريون اول من اكتشف هذا . أن اختلاف النغمات يرجع الى اختلاف عدد الاوتار في الالة الموسيقية ، والسماعات الموسيقية قائمة هي الاخرى على نسب عددية . ولما كان القرن عبارة عن تناغم موسيقى فقد رتب الفيثاغوريون على هذا أن الطابع الجوهري للكون هو العدد ، ودراسة الرياضة تؤيد الفيثاغوريين في هذه الفكرة وعلم الحساب هو علم الاعداد وكل العلوم الرياضة الاخرى ترتد الى الاعداد وعلى سبيل المثال تقاس الزوايا في الهندسة بعدد الدرجات .

وكما اشرنا من قبل فان التأمل في كل هذه الوقائع سيبرر استنتاج أن العدد هو جانب هام للمساواة في الكون وأنه أساسى فيه . غير أن الفيثاغوريين استلطوا في هذا عند استخلصوا نتيجة تبدو لنا غريبة وهي أن العالم ( مصنوع ) من الاعداد . وهنا نصل الى قلب الفلسفة الفيثاغورية . فكما قال طاليس أن الحقيقة القصوى أو المبدأ الاول الذى تتألف منه الاشياء هو الماء فان الفيثاغوريين يرون أن المبدأ الاول للاشياء هو العدد ، العدد هو أساس العالم ، أنه الخامة التى يصنع منها العالم .

وفي التطبيق التفصيلي لهذا المبدأ على عالم الاشياء نجد مزيجاً من التنايلات الشاذة والمبالغات . اولاً : تنشأ كل الاعداد من الوحدة وهي العدد الاول وكل عدد آخر هو بكل بساطة وحدات كثيرة . إذن الوحدة هي الاولى في نظام الاشياء في الكون . والاعداد تنقسم الى الفردى والزوجى ويقول الفيثاغوريون أن الكون يتألف من ازواج من الاضداد والناقضات والطابع الاساسى لهذه الاضداد هو انها مؤلفة من الفردى والزوجى وقد وحد الفيثاغوريون بين الفردى والمحدود وبين الزوجى والمحدود وكيفية التوحيد هذه تبدو مسألة مليئة بالشكوك لكن واضح انها مرتبطة بنظرية الانشطار أو الثنائية . والعدد الزوجى يمكن ان ينقسم على اثنين ومن ثم لا يستطيع أن يكون له وحدة للثنائية ومن ثم فإنه

لاختلافه ، والمحدد الفردى لا يمكن أن يتقسم على اثنين ومن ثم مانته يكون وحدة للتثنائية وهكذا يصبح المحدود واللامحدود البسطين المطلقين للكون . المحدود هو الوحدة وهو النار المحورية في الكون وقد تكون المحدود أولا ثم ينطلق في جذب المزيد من اللامحدود نحوه وتحديده ، وعندما يصبح محدودا يصبح شيئا محددا . ومن ثم يبدأ عالم الاشياء . وقد رسم الفيثاغوريون قائمة من عشرة اعداد يقالف منها الكون وهى :

(١) المحدود واللامحدود (٢) الفردى والزوجى (٣) الواحد والكثير (٤) البين والبسار (٥) الذكر والانثى (٦) السكون والحركة (٧) المستقيم والمنحنى (٨) النور والظلام (٩) الخير والشر (١٠) المربع والمستطيل .

ولقد أصبحت الفيثاغورية مع مزيد من تطوير نظرية العدد نظرية متعمقة لا تبدأ لها : فمثلا نسمع ان الواحد هو النقطة والاثنين الخط والثلاثة السطح والاربعة الصلابة والخمسة الصفات الفيزيائية والستة الحيوية والسبعة العقل والصحة والحب والحكمة . والتوحيد بين الاعداد المختلفة وبين الاشياء المختلفة بترك فحسب لهوى وتخييل الفرد . ويختلف الفيثاغوريون فيما بينهم عن العدد الذى يتطابق مع شيء محدد من الاشياء . فمثلا ، يقولون ان العدالة هى التى تساوى بين الاشياء ماذا سببت اذى الانسان فان العدالة تقتضى ان اصاب باذى ومن ثم يحدث تساوى بين الاشياء . ومن ثم فان العدالة يجب ان تكون عددا يسمح باحداث المساواة والاعداد التى تحدث هذا هى الاعداد المربعة فالاربعة حاصل ضرب ٢ x ٢ وهذا يقيم تساويا بين الاشياء ، ومن ثم فان اربعة هى العدالة غير ان التسعة هى مربع الثلاثة ومن ثم يوحد بعض الفيثاغوريين الآخرين بين العدالة وبين التسعة .

ويرى فيلولاوس وهو من الفيثاغوريين البارزين ان كيف المادة متوقف على عدد جوانب اصغر جزيئاتها . ومن الالوجه المنظمة الخمسة معرف الفيثاغوريون ثلاثة . ويرى فيلولاوس ان المادة التى اصغر جزيئاتها رباعية هى النار وبالمثل فان التراب مكون من مكعبات والكون

متوحد مع الشكل ذى الاثنى عشر وجها . وقد طور هذه الفكرة افلاطون في محاوره ( طيلماوس ) حيث نجد الاوجه الثابتة الخمسة كلها واردة في النظرية .

والنار المركزية التى سبقت الاشارة اليها على انها هي الوحدة هي من الاشياء المميزة لمذهب الفيثاغوريين فحتى ذلك الوقت كان السائد أن الارض هي مركز الكون وأن كل شيء يدور حولها ولكن الارض عند الفيثاغوريين هي التى تدور حول النار المركزية وينتاب المرء شـمـور ان يوحد بين هذه النار والشمس ولكن ليس هذا صحيحا فالشمس مثل الارض تدور حول النار المركزية ونحن لا نرى النار المركزية لان ذلك الجانب من الارض الذى نعيش فوقه متباعد عنها دائما . وهذا يتضمن ان الارض تدور حول النار المحورية في فترة زمنية مماثلة لما تستغرقه للدوران حول محورها . ولقد كان الفيثاغوريون هم اول من رأى ان الارض نفسها هي كوكب من الكواكب وقد تخلصوا من نظرية مركزية الارض . وهول النار المركزية التى تسمى أحيانا — على نحو غامض — « منفأة الكون » تدور عشرة أجرام . واولها « الارض المعابلة » وهى جرم غير موجود اخترعه الفيثاغوريون ثم الارض فالثشمس فالقمر فالكواكب الخمسة واخيرا سماء النجوم الثابتة وهذا النظام قد يكون مثيرا في علم الفلك اما سبب عدم جدواه فراجع اساسا الى تأثير ارسطو الذى هاجم النظرية واصر على أن الارض هي مركز الكون ولكن في النهاية انتصر الراى الفيثاغورى . ونحن نعرف أن كوبرنيقوس استلهم فرضه الخاص بمركزية الشمس من الفيثاغوريين .

ونادى الفيثاغوريون ايضا ( بالسنة الكبرى ) وربما هي سنة تستغرق فترة مقدارها عشرة آلاف سنة فيها يظهر العالم وينتفى وتتكور مثل هذه الفترة بنفس التطور حتى اصفر التفاصيل .

وليس هناك الا القليل يقال في تعدد المذهب الفيثاغورى فهو فلسفة غجة وتطبيق نظرية الاعداد الغضى الى تصوف حسابى عقيم وغير مجد . ونجد كلمات هيجل في هذا الخصوص ذات دلالة كبرى .

يقول هيجل : « قد نشعر على وجه اليقين باغراء لربط اكثر خصائص الفكر مبهومية بالاعداد الاولى . فنقول ان الواحد هو البسيط والمباشر والاثنتين الاختلاف والتوسط والثلاثة وحدة الواحد والاثنتين . وعلى اية حال فان مثل هذه الروابط خارجية للغاية ، فليس في الاعداد المجردة شيء يجعلها تعبر عن هذه الافكار المحددة . ومع كل خطوة في هذا المنهج نجد ان ما هو اكثر تعسفا هو ارتباط اعداد محددة بافكار محددة . . . وعلى غرار ما تفعل بعض الجمعيات السرية في الازمنة الحديثة فان الحاق اهمية لجميع انواع الاعداد والارقام والاشكال هو الى حد ما مكاهة بريئة وتسلية لكنه ايضا علامة على قصور في التفكير العقلى . ويقال ان هذه الاعداد تخفى معنى مبيتا وتوحى بتقدير من التفكير فيها . لكن النقطة الرئيسية في الفلسفة ليست هى ما يمكن ان تفكر فيه بل ما تفكر فيه بالفعل ، والمفاح الاصيل للتفكير هو ما يجب البحث عنه في الفكر نفسه لا في الرموز المنتقاه المتعسفة (١) .

---

(١) هيجل : المنطق الاصفر ، ترجمه الى الانجليزية ولاس ، الطبعة



## الفصل الرابع

### الإيليون

يسمى الإيليون بهذا الاسم نظرا لان مقر مدرستهم بلدة إيليا في جنوب إيطاليا ، وكان بارمنيدس وزينون المشلان الرئيسيان للمدرسة كلاهما من مواطني إيليا . لقد كنا نتناول حتى الان مذاهب فكرية غجة لا يمكن ان تبين فيها بذور التفكير الفلسفي الا في عتامة . والان غاننا مع الإيليين نخطو لأول مرة على ارض الفلسفة الحققة غاليلية هي الفلسفة ( الحققة ) الاولى وفيها ظهر العامل الاول للحقيقة مهما يكن شاحبا وواهيا وغير دقيق . فالمسلفة ليست — كما يظن الكثيرون — نجما بسيطا للتأملات المنفردة التي قد ندرسها بترتيب تاريخي بل بالعكس ، ان تاريخ الفلسفة يمثل خطا محددا للتطور . ان الحققة انها تكشف نفسها تدريجيا في الزمن .

### أكرينوغان

المؤسس المشهور للمدرسة الإيلية هو أكرينوغان وهناك شك فيما اذا كان قد ذهب الى إيليا أصلا . زيادة على ذلك غانه يمت لتاريخ الدين أكثر مما يمت لتاريخ الفلسفة . والمبدع الحقيقي للمدرسة الإيلية هو بارمنيدس غير ان بارمنيدس وجد بذورا معينة في تفكير أكرينوغان وحولها الى مبادئ فلسفية . لهذا غان عفدنا ما نقوله أولا عن أكرينوغان . لقد ولد حوالي ٥٧٦ ق . م . في قولونون في أيونيا . وانتضت حياته الطويلة في التجوال في المدن الهلينية كشاعر ومغن وهو ينشد الاغنيات في الموائد والاحتفالات . والقول انه استقر في النهاية في إيليا امر يحاط بالشك ولكننا نعلم علم اليقين انه وهو في سن متقدم في الثانية والتسعين كان لايزال يتجول في اليونان . وجرى التعبير عن فلسفته شعرا ، وعلى أية حال لم يكتب قصائد فلسفية بل مراثي وهجائيات عن الموضوعات المخطلة وأحيانا ما يعبر عن آرائه الدينية فيها . وقد انحدرت البنا شذرات من هذه القصائد .

ويعد اكرينوغان هو اصل النزاع بين الفلسفة والدين ، فقد هاجم  
 الأفكار الدينية الشعبية عند اليونان بهدف التوصل الى تصور اكثر  
 صفاء ونبلًا عن الرب . ويقوم الدين اليوناني الشعبي على أساس  
 الاعتقاد في عدد من الالهة التي يجرى تصويرها على شكل كائنات  
 إنسانية . ولقد هاجم اكرينوغان هذا التصور عن الله باعتباره يحتوى  
 على شكل انساني . يقول أن من العبث افتراض أن الالهة تنتقل من مكان  
 الى مكان على نحو ما تصورها الاساطير اليونانية . ومن العبث افتراض  
 أن للالهة بداية ، ومما يحط من شأنهم أن نعزو لهم قصصا مليئة  
 بالخداع والاحتيال والنصوصية والزنا . وقد هاجم اكرينوغان كلاً من  
 هومر وهزيود لانهما رندا هذه التصورات الشائنة عن الارباب . ولقد  
 تجادل ايضا ضد فكرة تعدد الالهة . فإما ما هو الهى لا يمكن الا أن يكون  
 واحداً ولا يمكن الا أن يوجد واحد هو افضلها لهذا فإن الله يجب تصويره  
 على أنه واحد وهذا الاله لا يشبه الفانين سواء في الصورة الجسدية أو  
 الفهم . يقول : « أنه كله بصر وكله سمع وكله فكر » . أنه « هو الذى  
 دون مشقة وبفضل تفكيره يحكم الأشياء جميعا » . ولكن سيكون من الخطأ  
 افتراض أن اكرينوغان يفكر في هذا الرب على أنه كائن خارجي عن العالم  
 يحكمه من الخارج كما يحكم القائد قواته . بل بالعكس لقد وعد اكرينوغان  
 بين الله والعالم . أن العالم هو الله ، أنه كائن حساس وأن كان بلا  
 أعضاء حسية . يقول تأمل في السماوات الواسعة وسوف تجد أن  
 « الواحد هو الله » (١) ولهذا يمكن وصف تفكير اكرينوغان بأنه وحدة  
 وجرد وليس تفكيراً واحدياً ، والله لا يتغير ولا يتحرك ولا ينقسم ولا  
 يحركه شيء وهو لا يضطرب ولا يتفعل . وهكذا يبدو اكرينوغان على  
 أنه ملحد ديني أكثر منه فيلسوف . ومع هذا لما كان هو أول من ثار  
 القضية : « الكل هو واحد » فإنه احتل مكانته في الفلسفة وحول هذه  
 الفكرة بنى بارمنيدس أسس الفلسفة الايليّة .

(١) أرسطو : الميتافيزيقا ، الكتاب الاول ، الفصل الخامس .

وهناك آراء أخرى معينة عند الكريونمان حفظت لنا . لقد بحث الحفريات ووجد قواقع محفورة في الأرض ووجدوا أشكال السبك محفورة في الصخور في انحاء سيرا قوصة وغيرها وقد استنتج منها أن الأرض قد ظهرت من البحر وسوف تغوص جزئيا ثانية فيه ومن ثم يقضى على الجنس البشرى . غير أن الأرض سوف تظهر ثانية من البحر وسيجدد الجنس البشرى من جديد . ولقد آمن بأن الشمس والنجوم هي كتل محترقة من البخر وظن أن الشمس لا تدور حول الأرض بل هي تمضي في خط مستقيم وتخفى في المسافة البعيدة في السماء وهي ليست الشمس نفسها التي تشرق في الصباح التالي ، غفى كل يوم تولد شمس جديدة من بخر البحر . وترتبط هذه الفكرة بنظرته العامة تجاه الدين الشعبي ، وكان هدفه اظهار أن الشمس والنجوم ليست كائنات الهية بل هي مثل الأشياء الأخرى سريعة الزوال ولقد سخر أيضا من الفيثاغوريين وخاصة عقيدتهم في تناسخ الأرواح .

### بارمنيدس

ولد بارمنيدس حوالي عام ٥١٤ ق . م . في إيليا ، ولا يعرف الكثير عن حياته ولقد كان في مطلع شبابه فيثاغوريا لكنه ثمرد على تلك الفلسفة وصاغ فلسفة خاصة به . ولقد كان يحظى في القديم بتقدير كبير بسبب عمق تفكيره وسمو خلقه ونبالاته ، وأغلاطون يشير إليه دائما بكل تبحر . وترد فلسفته في قصيدة تعليمية فلسفية تنقسم إلى قسمين : القسم الأول يعرض فلسفته ويسمى ( طريق الحق ) . أما القسم الثاني فيصف الآراء الزائفة السائدة في أيامه ويسمى ( طريق الظن ) .

يصدر تامل بارمنيدس من ملاحظة النقلة والتغير في الأشياء للعالم كنا نعرفه هو عالم التغير والحركة فكل الأشياء تظهر وتختفي ولا شيء دائم ولا شيء يظل دائما في لحظة لا يكون في اللحظة التالية ويكون قولنا صادقا إذا قلنا عنه أنه ليس موجودا بمثل ما يكون قولنا صادقا إذا قلنا منه أنه موجود وحقيقة الأشياء ليست هنا لأنه ما من معرفة يمكن أن تتولد مما يتغير دائما . ومن ثم فإن تفكير بارمنيدس يصبح هو الجهل



لايجاد الدائم وسط التغير وايجاد الثابت وسط نقلة وحركة الاشياء .  
وهناك ينشأ بهذه الطريقة التناقض بين الوجود واللاوجود والحقيقي  
المطلق هو الوجود واللاوجود هو غير الحقيقي ، واللاوجود ليس  
شيئا على الاطلاق . وهو يوحد بين هذا اللاوجود وبين الضرورة وبين  
عالم التغير والاشياء المتغيرة ، اى العالم المعروف لنا عن طريق الحواس .  
ان عالم الحس غير حقيقى . وهى ، مجرد مظهر ، انه لا وجود ، والوجود  
وحده هو الحقيقى . وكما اعتبر طاليس الماء هو الحقيقة الواحدة ، وكما  
اعتبر الفيثاغوريون العدد هو الحقيقة الواحدة فان الحقيقة الواحدة  
عند بارمنيدس . اى المبدأ الاول للاشياء هو الوجود غير المختلط تماما  
باللاوجود وهو خال كلية من كل ضرورة . وطابع الوجود يصفه في  
معظمه بسلسلة من السلوب ، ففيه لا يوجد تغير ، انه لا يصبح ولا  
يستنفد على الاطلاق . وهو ليست له بداية ولا نهاية وهو لا يظهر ولا  
ينقضى لئلا كان الوجود قد وجد اذن فانه اما ان يأتى من الوجود او من  
اللاوجود . ولكن ان يصدر الوجود عن الوجود فان هذا ليس بداية وان  
يصدر الوجود عن اللاوجود فانه مستحيل لانه لن يوجد سبب يحتتم  
ظهوره آجلا لا عاجلا . ان الوجود لا يمكن ان يصدر عن اللاوجود ، ولا  
يصدر شيء من العدم . من العدم لا يصدر الا العدم ، هذه هى الفكرة  
الاساسية عند سارمنيدس . زيادة على ذلك نحن لانستطيع ان نقول  
عن الوجود انه كان وانه يكون وانه سيكون ، لا يوجد بالنسبة له ماضى  
ولا حاضر ولا مستقبل ، انه بالاحرى حاضر خالد بلا زمان ، وهو غير  
منقسم ولا يقبل الانقسام لان اى شيء لكى ينقسم يجب ان ينقسم بشيء  
اخر ولكن لا يوجد شيء آخر سوى الوجود ، لا يوجد لا وجود لهذا لا  
يوجد شيء يمكن به للوجود ان ينقسم ، ومن ثم . فانه لا ينقسم ، انه  
غير متحرك ولا يتغير لان الحركة والتغير شكلان من الضرورة وكل  
ضرورة مستبعدة من الوجود ، انه متماثل مع نفسه وهو لا ينشأ من اى  
شيء آخر غير نفسه ، وهو لا ينتقل الى شيء غير نفسه ، انه يملك  
وجوده كله فى ذاته وهو لا يعتمد على اى شيء آخر من اجل  
وجوده وحقيقته . انه لا ينتقل الى الاخرية ، بل يظل  
ثابتا قابعا فى ذاته . وعن الطابع الايجابى فان الوجود ليس له شيء  
ايجابى غطابه الوحيد هو ببساطة وجوده . ولا يمكن ان يقال انه

هذا أو ذاك ، ولا يمكن أن يقال أن له هذه الصفة أو تلك وانه هنا أو هناك ، وبتلك أو الان . انه بكل بساطة ( يكون ) ، أن صفته الوحيدة هو ( الكينونة ) ان جاز لنا القول .

ولكن عند بارميندس تنشأ لأول مرة تفرقة ذات أهمية أساسية في الفلسفة هي التفرقة بين الحس والمثل . يقول بارميندس ان عالم الزيف والمظهر ، عالم الضرورة ، عالم اللاوجود هو العالم الذي يشغل لنا بالحواس أما الوجود الحق والحقيقي فلا نمرعه الا بالعقل أو بالفكر . لهذا فان الحواس عند بارميندس هي مصادر كل وهم وخطأ ولا تكن الحقيقة الا في العقل . وهذا له أهمية كبرى لان القول بان ( الحقيقة تكمن في العقل وليس في عالم الحواس ) هو الموقف الاساسي في المثالية.

ومذهب الوجود الذي وضعناه يشغل القسم الاول من تصديده بارميندس . والقسم الثاني هو من طريق الفطن الزائف . ولكن مسواء كان بارميندس يقدم هنا ببساطة جرذا بالفلسفات الزائفة في آياه ( واذا كان يفعل هذا غلينس في هذا أهمية كبرى ) ام انه كان يحاول — بتفكك كامل — تقديم نظرية كونية خاصة به لتفسير اصل ذلك العلم الخاص بالمظهر والوهم الذي وجوده الحق قد أنكره في القسم الاول من التصديده فان هذا لا يبدو واضحا . والنظرية المعروضة هنا على اية حال هي ان عالم الحس مؤلف من شدين هما الحار والبارد ، أو النور والظلمة . وكلما زاد الحار زادت الحياة وزادت الحقيقة ، وكلما زاد البارد زادت اللاحقيقة وزاد الموت .

لما هو الموقف الذي ننسبه لبارميندس في الفلسفة ؟ كيف لنا ان نصف مذهبهم ؟

ولقد نشر الكتاب من امثال هيغل واردمان وشغلر فلسفته دائما بالمعنى المثالي . وعلى أية حال فان الاستاذ بيرنت له موقف معاكس . يقول : « ان بارميندس ليس كما يقول البعض هو اب المثالية . بل بالعكس ، ان كل مادية تقوم على موقفه » (١) فاذا كنا لانستطيع ان نقول

(١) برنت : الفلسفة اليونانية المبكرة ، الفصل الرابع الفقرة ٨٩

ها اذ كان بارمينيدس ماديا أو مثاليا غامه لا يمكن أن يقال: اننا نعلمها كثيرا  
 مع: هو فلسفه، ولهذا كان المسألة ذات أهمية كبرى عند موتها في الأول  
 تبين ما هي الاسس التي يقوم عليها التفسير المادي لبارمينيدس . انه  
 يقوم على حقيقة لم أتوه بها كثيرا وقد تركها لكى أسرها الان . لقد  
 قال بارمينيدس أن الوجود الذي هو عنده الحقيقة القصوى يشغل جسما  
 وهو متناه ، وهو على شكل كرة ، وان ما يشغل جيزا وله شكل هو المادة  
 لهذا كان الحقيقة القصوى للأشياء قد تصورها بارمينيدس على أنها مادية  
 وهذا — بطبيعة الحال — هو الأطروحة الرئيسية في المادية . ويتأكد هذا  
 التفسير لبارمينيدس في التفرقة بينه وبين ميليسوس فيما إذا كان الوجود  
 متناهيا أو لا متناهيا . لقد كان ميليسوس من دعاة المدرسة الايلية  
 الصغار وكان اهتمامه الرئيسي منصبا على هذه المسألة . لقد كان موقفه  
 الفلسفى بصفة عامة هو نفس موقف بارمينيدس ولكنهما يفرقان في هذه  
 النقطة . لقد أكد بارمينيدس أن الوجود كروي ومن ثم فهو متناه ، وهناك  
 جزء جوهرى في مذهب بارمينيدس وهو أن المكان الخالى لا وجود . أن  
 المكان الخالى هو لا وجود بوجود وهذا متناقض ولهذا فإن المكان  
 الخالى عند بارمينيدس هو بكل بساطة لا وجود ، نمثلا لا توجد  
 أماكن خالية بين جزئيات المادة ، أن الوجود هو « الملاء » ، أى المكان  
 الممتلئ بدون خليط من المكان الخالى فيه . ويتفق ميليسوس مع بارمينيدس  
 بأنه لا يوجد شيء اسمه المكان الخالى ، وأشار الى أنه إذا كان الوجود  
 كرويا : فإنه لابد أن يكون محدودا من الخارج بالمكان الخالى ، ولما كان  
 هذا مستحيلا غامه لا يمكن أن يكون حقيقيا — كون الوجود كرويا أو  
 متناهيا ، بل يجب — بالعكس — أن يمتد دون حدود في المكان ، وهذا  
 يوضح أن الوجود عند بارمينيدس وميليسوس والابليين بصفة عامة مادي  
 بمعنى ما من المبادئ .

ودعونا الآن ننقل الى الجانب الآخر من الصورة غما هو الاساس  
 الذى قدموا الى اعتبار بارمينيدس مثاليا أولا يمكننا أن نقول ان تبدأ  
 الاتصى ، أى الوجود ، مها تكن فكرته عنه ، ليس ماديا في الحقيقة ،  
 بل هو فكر تجريدى أساسا ، أنه مفهوم ، أن الوجود ليس هنا ، أنه

ليس هناك ، أنه ليس في أي مكان أو أي زمان ، وهو لا يجب أن يقوم على الحواس ، أنه لا يوجد إلا في العقل . أننا نكون فكرة الوجود بعملية التجريد . مثلاً : نحن نرى هذا المكتب ، ومعرفتنا الكلية بالمكتب تقوم في معرفتنا بصفاته . أنه مربع وبني وصلب الخ . ولنفرض أننا نجعلنا في استخلاص هذه الصفات في الفكر - يونه وجهه وشكله . أنه لن يبقى لنا سوى مجرد وجوده ، ولا نعود نستطيع أن نقول أنه صلب ، مربع الخ . كل ما يمكننا أن نقوله أنه « يوجد » . وكما قال بارمنيدس فإن الوجود لا ينقسم ولا يتحرك ، أنه ليس هنا وليس هناك ، ليس ويتحرك وليس الآن ، أنه بكل بساطة « يكون » . هذه هي الفكرة الأولية من الوجود وهذا مفهوم خالص ، يمكن أن يقارن بفكرة مثل « البياض » ، أنها لا يستطيع أن نرى « البياض » ، أننا نرى الأشياء البيضاء وليس « البياض » نفسه ، فما هو إذن « البياض » ؟ أنه مفهوم ، أي أنه ليس شيئاً جزئياً ، بل فكرة عامة ، تكونها بالتجريد ، بالنظر في الصفة التي تشترك فيها كل الأشياء البيضاء وترك الصفات التي تختلف فيها عنها . بهذا ننظرنا في الصفة المشتركة لكل الأشياء في الكون وتركنا اختلافاتها فسنجد أن العنصر المشترك فيها جميعاً هو بكل بساطة ( الوجود ) . الوجود إذن فكرة عامة أو مفهوم . أنه فكرة وليس شيئاً ، ولهذا يضع بارمنيدس الحقيقة المطلقة للأشياء في فكرة ، في الفكر ، وأن يكن تصورهما بطريقة مادية وحسية . أن الأطروحة الانسائية في المثالية هي هذا بالضبط : أن الحقيقة المطلقة التي يعد العالم تجلياً لها تقوم في الفكر ، في المفاهيم . وبارمنيدس بهذا هو مثالي . زيادة على ذلك لقد غرق بارمنيدس بوضوح بين الخلق والعقل . أن الوجود الحق ليس معروفاً للحواس ، بل لا يعرف إلا للعقل وهذه الفكرة صفة جوهرية في كل مثالية مادية تقول إن الحقيقة موجودة في عالم الخلق ، لكن قضية بارمنيدس هي أن هذه تماماً أي أن الحقيقة لا توجد إلا في العقل . مرة أخرى بدأ تظهر لأول مرة عند بارمنيدس تفارقة بين الحقيقة والمظهر . وبطبيعة الحال لم يستخدم بارمنيدس هذه المصطلحات المستخدمة في الأزمنة الحديثة ، غير أن الفكرة التي يعبرون عنها هناك كون شيء ، أن هذا العالم الخارجي ، عالم الحس هو في رأيه عالم الوهم والمظهر ، والحقيقة هي في عالم وراء هذا وهي غير مرئية من الحواس ، وجوهر المادية

هو أن هذا العالم المادى ، عالم الحس هذا هو العالم الحقيقى .  
والمثالية هى القول أن عالم الحس هو مظهر ، إذن كيف يمكن أن نعد  
بارمنيدس ماديا ؟ .

فكيف يمكن أن نوفق بين هذين الرأيين المتصارعين عند بارمنيدس ؟  
اعتقد أن الحقيقة هى أن هذين التناقضين قائمان جنباً الى جنب عند  
بارمنيدس دون تصالح وكل منهما يناقض الآخر . وبارمنيدس نفسه لم  
يتبين التناقض . فإذا أكدنا جانباً سيكون بارمنيدس ماديا وإذا أكدنا  
الجانب الآخر فسيجرى تفسيره على أنه مثالى . وفى الحقيقة ، فى تاريخ  
الفلسفة اليونانية تؤكد هذان الجانبان عند بارمنيدس تماماً . لقد أصبح أب  
المادية والمثالية كليهما . لقد تمسك خليفاه المباشرين ابيدوكليس  
وديمتريطس بالجانب المادى فى تفكيره وطوراه . أن الفكرة الجوهرية عند  
بارمنيدس هى أن الوجود لا يمكن أن يظهر من اللاوجود وأن الوجود لا  
يظهر ولا ينتفى . فإذا طبقنا هذه الفكرة على المادة فالتنا نحنصل على ما  
نسماه فى الأزمنة الحديثة بذهب عدم تمام المادة . أن المادة ليس لها  
بداية ولا نهاية . والظهور القضى والانقضاء البتدى للأشياء هما بكل  
بساطة تجميع وانفصال جزئيات المادة هى نفسها لا تفتى . وهذا  
بالضبط هو موقف ديمتريطس . ومذهبه هو استخلاص مادى للفكرة  
الرئيسية لبارمنيدس من أن الوجود لا يمكن أن يمسدر من اللاوجود أو  
ينتفى الى اللاوجود .

ولم يحدث إلا مع أفلاطون أن الجانب المثالى من المذهب البارمنيدى  
قد تطور وكانت عبقرية أفلاطون هى التى التقطت بذور المثالية فى  
بارمنيدس وطورتها . لقد تأثر أفلاطون تأثراً بالغاً ببارمنيدس وكان  
مذهبه الرئيسى هو أن حقيقة العالم موجودة فى الفكر ، فى الماهيم ، فيما  
يسميه ( المثال ) ، ولقد وحد بين المثال وبين الوجود عند بارمنيدس .

ولكن لا يزال إيماننا أن نتسائل من ماهية الرأى الحقيقى عند  
بارمنيدس ؟ من هو بارمنيدس الحقيقى ؟ ليس أفلاطون وهو يفسره  
مثالياً إنما يقرأ فكره هو فى بارمنيدس ؟ السبأ إذا غسرناه مثالياً إنما

نقرأ فيه أفكارا متأخرة ؟ بمعنى ما من المعانى يعد هذا صادقا تمامها ،  
 فيوضح بما قاله بارمنيدس نفسه أنه يعد الحقيقة القصوى للأشياء  
 مادية ، وسيكون خطأ كاملا أن ننسب إليه . مذهبا متطورا ومتباسكا  
 للمثالية . فإذا قلت لبارمنيدس أنه مثالي غريبا لن يفهم ما تقول ، فالتفرقة  
 بين المادية والمثالية لم تكن قد تطورت بعد . وإذا قلت له أن الوجود  
 هو مفهوم غريبا لن يفهمك لأن نظرية المفاهيم لم تكن قد تطورت إلا في  
 زمن سقراط وأفلاطون . ومن وظيفة النقد التاريخي الإصرار على هذا  
 وتبين أن الفكر المتأخر ليس منسوباً لبارمنيدس . ولكن إذا كانت هذه  
 وظيفة الدراسة التاريخية فإن من وظيفة الاستبصار الفلسفي أيضا  
 التقاط بذور الفكر الأزقي وسط التفكير المضطرب عند بارمنيدس فنتبين  
 ما كان يسمى إليه وبين ما لم يستطع أن يراه إلا بفوضى ومثابة .  
 وأظهر ما هو ضمنى عنده وعرض الباطنية الحقة لتعاليمه وبفضل ما هو  
 قيم وجوهري فيه عما ليست له قيمة وما هو عرضي . وبهذا الصدق  
 أقول أن المعنى الحق والجوهري عند بارمنيدس هو مثاليته . ولقد ذكرت  
 في الفصل الأول أن الفلسفة هي الحركة من الفكر الحسى إلى الفكر غير  
 الحسى وقلت أن هذه الحركة تحدث بصموية ومثابة كبرى وقلت أنه  
 حتى الفلاسفة الكبار قد غشوا أحيانا بهذا الصدق . ونحن نجد أول مثال  
 على هذا عند بارمنيدس فقد بدا بالقول أن الوجود هو الحقيقة الجوهرية  
 والوجود كما رأينا هو المفهوم ، غير أن بارمنيدس كان رائداً فقد وطأ  
 على أرض غير معبدة ولم يكن وراءه خط طويل من المفكرين المثاليين  
 لأرشاده ، ومن ثم لم يتمسك بهذا الفكر غير الحسى الأول ولم يقاوم  
 الإغراء بأن يوظف لنفسه صورة عقلية أو لوحة للوجود . أن كل  
 الصور العقلية واللوحات تتأطر من مواد تزوينا بها الحواس . ومن ثم  
 حدث أن بارمنيدس صور الوجود على أنه شيء كروى يشغل حيزاً ، ولكن  
 ليست هذه هي حقيقة بارمنيدس ، فهذا بكل بساطة هو غشله في إدراك  
 وغهم ببداهة والتأمل في فكرته . ومن الحق أن خليفتيه المباشرين اببيقوكليس  
 وديمتريطس التقطوا هذا وبقياً فلسفتها عليه . ولكنهما بهذا إنما كانا  
 يئينان على حلقة بارمنيدس وعلى مثابة رؤيته وعجزه عن التمشي مع  
 فكرته . ولقد كان زينون هو الذى بنى على نور بارمنيدس .

## زينون

وثالث المفكرين الهامين في المدرسة الايلية . وآخرهم هو زينون . وهو مثل بارمنيدس من مدينة ايليا . ويقع مولده في نحوى ٤٨٦ ق . م . ولقد ألف بحثا كُتبه نثرا مرض غيه لفلسفته . ومناهضة زينون في المدرسة الايلية مساهمة سلبية للغاية بمعنى ما من المعانى فهو لم يضيف اى شيء ايجابى الى تعاليم بارمنيدس . ولقد ايد بارمنيدس في مذهبه من الوجود ، غير ان نتائج زينون ليست بالجديدة ، بل الجديد بالاجرى الاسباب التى طرحها للتدليل على هذه النتائج . فهو في محاولته لتأييد المذهب البارمنيدى من وجهة نظر جديدة ادلى بالفكر محددة من الطبيعة القصوى للكان والزمان وهى افكار أصبحت منذ ذلك الوقت ذات اهمية قصوى في الفلسفة . لقد علم بارمنيدس ان عالم الاجسامى هو عالم وزيف . والثيثنان الجوهريان في ذلك العمل هما الكثرة والتغير . امبا الوجود الحق فهو واحد بشكل مطلق ، وليست فيه اية كثرة او تعدد زيادة على ذلك فان الوجود ساكن لا يتغير على نحو مطلق ، وليست فيه اية حركة . ان الكثرة والحركة هما الخاصيتان الميزتان لعالم الحواس الزائف . ولهذا وجه زينون مجادلاته ضد الكثرة والحركة وحاول بشكى غير مباشر ان يدمم نتائج بارمنيدس باظهار ان الكثرة والحركة مبهمتان لقد حاول ان يرفع الكثرة والحركة على ابرار تهافتها باظهار انها قضيتان متناقضتان لو افترضنا حقيقتهما . ان اية قضيتين تناقض كل منهما الاخرى لا يمكن ان تكونا صائغة ، ولهذا لمسان الخريطين اللذين منهما نتيجتان الا وهما الكثرة والحركة لا يمكن ان يكونا حقيقيين حقيقيين .

## هيج زينون ضد التعدد :

(١) اذا كانت هناك كثرة لمى يجب ان تكون لا متناهية الصغر ولا متناهية الكبر . ان الكثرة يجب ان تكون لا متناهية الصغر لانها مركبة من وحدات وهذا هو ما مقصده بقولنا انها كثرة . ان هذا عدم انجسار او وحدات وهذه الوحدات يجب الا تكون منقسمة لانه لو امكن تقسيم انقسامها لذن لمى ليست وحدات ولما كانت لا تنقسم اقل مناتها بلا عظم لان ماله عظم ينقسم . لهذا لم ان الكثرة مركبة من وحدات ليس لها عظم .

ولكن اذا كانت لا توجد اجزاء للكترة لها عظم فان الكثرة ككل ليس لها عظم. ولهذا فبان الكثرة لا متناهية الصغر. لكن الكثرة يجب ايضا ان تكون لا متناهية الكبر لان الكثرة لها عظم وعلى هذا فهي تنقسم الى اجزاء ولايزال لهذه الاجزاء عظم ولهذا فهو يقبل المزيد من الانقسام. ومهما نشرع في التقسيم بلان الاجزاء لايزال لها عظم ولا تزال قابلة للانقسام ومن ثم فان الكثرة تنقسم الى مالا نهاية. ولهذا يجب ان تتألف من عدد لا متناه في الاجزاء كل منها له عظم لكن اصغر عظم الذي يتكرر او يتعدد الى مالا نهاية يصبح عظميا لا متناهية لهذا فانه لا متناهيا في الكبر.

(٢) الكثرة يجب ان تكون - في العدد - محدودة ولا محدودة بها. يجب ان تكون محدودة لانها بالعدد الذي هي عليه دون زيادة او نقصان. لهذا فهي عدد محدد. غير ان العدد المحدد هو عدد متناه او محدود. غير ان الكثرة يجب ان تكون ايضا لا محدودة في العدد لانها لا متناهية في الانقسام او مركبة من عدد لا متناه من الاجزاء.

### حجج زينون ضد الحركة :

(١) حتى يمكن لجسم ان يقطع المسافة يجب اولاً ان يقطع نصف المسافة ، ولايزال هناك نصف النصف لقطعته ثم نصف نصف النصف وهكذا الى مالا نهاية ومن ثم سيظل دائماً جزء لم يقطع وعلى هذا يستحيل علي الجسم ان ينتقل من نقطة الى أخرى ومن ثم لا يمكن ان يصل.

(٢) يتخلل اخيل والسلحفاة في نهاية ما اذا كانت السلحفاة تسبقه على اخيل فانه ان يستطيع ان يلحقها لا فلولا يجب ان يصل الى النقطة التي اتبعتها منها السلحفاة وعندما يصل الى هناك تكون السلحفاة قد انتقلت ابعد. ومن ثم فعلى اخيل ان يصل الى تلك النقطة وسيجد متخللاً الى السلحفاة قد وصلت الى نقطة ثالثة وسوف يستغرق هذا الى الابد ومن ثم فان المسافة بينهما تتناقص باستمرار لكنها لا تجدان كلية. ومن ثم ان يلحق اخيل بالسلحفاة على الاطلاق.



(٣) وهذه قصة السهم الطائر : ان الشيء لا يمكن ان يوجد في مكانين في الوقت نفسه ولهذا فان السهم في أية لحظة محددة من انطلاقه يكون في مكان لا في مكانين ولكن ان يكون في مكان واحد هو ان يكون في حالة سكون ومن نسميهم همسوا في كل لحظة وكل ان من طيرانه يكون ساكنا ومن ثم يكون ساكنا دائما ومن ثم فان الحركة مستحيلة .

وهذا النمط من الحجج يسمى بالعصر الحديث ( النقائص ) والنقيضة هي برهان على انه لما كانت قضيتان متناقضتان تترتان بالتساوي من افتراض محدد فان هذا الافتراض يجب ان يكون زائفا . ولقد اطلق ارسطو على زينون اسم مخترع الجدل . ان الجدل يعني أصلا النقائص والحوار لكنه اصبح مصطلحا غنيا في الفلسفة واستخدم لذلك النمط من الاستدلال الذي يستهدف تطوير الحقيقة بجمل ما هو زائف ينفي ويناقض نفسه . وتمسور الجدل ذو أهمية خاصة منذ زينون والفلاطون وكانت وهيجل .

وكل الحجج التي يستخدمها زينون ضد الكثرة والحركة هي في الواقع مجرد تنويعات لحجة واحدة وهذه الحجة هي على النحو التالي وهي تنطبق سواء على المكان أو الزمان أو أي شيء يمكن قياسه كليا . ولتبسيط المسألة سننظر في دلالة المكانية بحسب . ان أي كم من المكان ولنقل المكان المحصور في دائرة يجب ان يتكون من وحدات لا تنقسم مطلقا أو يجب ان تنقسم الى ما لا نهاية . فإذا كان المكان مكونا من وحدات لا تنقسم فيجب ان تكون ذات مظهر وفي هذه الحالة يواجهنا تناقض عظيم لا ينقسم . وإذا كان المكان قابلا للانقسام الى ما لا نهاية فاننا نواجهنا بتناقض يفترض ان عددا متناهيا من الاجزاء يمكن اضافته ويكون محصلة كلية محددة . ومن ثم سيكون خطأ كبيرا الافتراض ان قصتي زينون من أخيل والسلحفاة والسهم الطائر هما مجرد الغاز اطفال ، بل بالعكس ، لقد كان زينون بلجوثه الى هاتين القصتين أول من أظهر التناقضات الجوهرية التي تكمن في انكوارنا عن المكان والزمان ومن ثم طرح مشكلة هامة على كل الفلسفة التالية .

أن كل حجج زينون تقوم على حجة واحدة على النحو الذى وضعناه ويمكن تسميتها نقیضة القسمة المتناهية بمثلا قصة السهم الطائر : يقول زينون أن السهم الطائر فى أية لحظة من طيرانه يجب أن يكون فى مكان واحد لانه لا يمكن أن يكون فى مكانين مختلفين فى الوقت نفسه وهذا يتوقف على تصور الزمن على أنه ينقسم الى مالا نهاية على الان اللامتناهى فخط أى الان المطلق الذى ليست له ديمومة يكون السهم فى حالة سكون . وعلى أية حال ليست هذه هى النقیضة الواحدة التى نجدها فى تصوراتنا عن المكان والزمان ، فكل رياضى يعرف التناقضات الكامنة فى افكارنا من اللاتناهى . بمثلا القسمة الشهيرة الشائعة . أن الخطين المتوازيين لا يلتقيان الى مالا نهاية هى قضية فيها تناقض وكذلك التقدم الهندسى المتناقص يمكن اضافته الى مالا نهاية وكذلك العدد اللامتناهى المضاف فى المحصلة الكلية الى عدد مقناه . وفكرة المكان اللامتناهى هى نفسها متناقضة ، وتستطيع أن تقول عنها ما قاله زينون من فكرة الكثرة فليجب أن يكون فى الكون عددا محددا من الامكنة وليس أكثر ولكن هذا يعنى ضرورة وجود قدر محدود ومحدود من المكان ومن ثم فإن المكان محدد . ومن جهة أخرى من المستحيل تصور حد للمكان ووراء الحد يجب أن يكون هناك مكان آخر ولهذا فإن المكان لامتناهى . وقد عبر زينون نفسه عن هذه النقیضة على شكل حجة لم أذكرها بعد ، فلفظ قال أن كل شيء يوجد هو فى مكان فالمكان نفسه يوجد لهذا يجب أن يكون المكان فى مكان وذلك المكان يجب أن يكون فى مكان آخر الى مالا نهاية . وهذا بطبيعة الحال هو مجرد طريقة أخرى للقول أن تصور حد للمكان هو مسألة مستحيلة .

ولكن اذا رجعت الى نقیضة القسمة اللامتناهى التى تقوم عليها معظم حجاج زينون فربما تتوقع فى أن أقول شيئا من الحلول المختلفة التى عرضت . أولا لا يجب أن ننسى حل زينون ، فهو لم يعرض لهذا التناقض لذات التناقض بل لتأييد أطروحة بارمنيدس . وحله هو أنه لما كانت الكثرة والحركة تحتويان على هذه التناقضات فإن الكثرة والحركة غير حقيقيتين ، إذن لئن يكون هناك سوى وجود واحد لا كثرة فيه وخال من كل حركة وهيرورة كما قال بارمنيدس . وهذه التناقضات — كهنا

قال الفيلسوف الألماني كانت — باطنية في تصوراتنا عن المكان والزمان ، ولما كان الزمن والمكان يقضيان هذه التناقضات فانه يترتب انها ليست اشياء حقيقية بل مظاهر ، مجرد ظواهر . أن المكان والزمان لا يخصان الاشياء في حد ذاتها بل يخصان بالاحرى طريقتنا في النظر الى الاشياء ، فهما صورتا ادراكنا الحسي ، وعقلنا هو الذي يفرض المكان والزمان على الاشياء وليست الاشياء هي التي تفرض المكان والزمان على عقولنا . زيادة على ذلك فان كانت استخلص من هذه التناقضات نتيجة هي أن استيعاب اللامتناهي ليس في مكتة العقل الانساني : ولقد حاول أن يبين انه عندما نحاول أن نفكر في اللامتناهي سواء اللانهاهي الاكبر أو اللانهاهي الاصغر فلننا نقع في تناقضات لا حل لها ، ولهذا استنتج ان الملكات الانسانية عاجزة عن استيعاب اللانهاهي . وكما هو متوقع فان كثيرا من المفكرين قد حاولوا ان يحلوا المشكلة بانكار جانب واحد من التناقض فيقولون ان جانبنا منه لا يترتب من المقدمات وان جانب صحيح والاخر كاذب . والفيلسوف البريطاني فيفيد هيوم مثلا قد انكر القسمة اللانهاية للمكان والزمان وأعلن انها مكونان من وحدات لا تنقسم لها عظم . فغير أن الصعوبة في أنه يستحيل تصور وحدات لها عظم ومع هذا لا تنقسم لا يفسرها هيوم تفسيراً مقنعاً ، وبصفة عامة يبدو ان أي حل يكون مقنعاً يجب أن يسمح بوجود جانبين التناقض ولن يبعد انكار جانب أو آخر والقول ان جانبها كاذب والاخر صادق ، والحل الصحيح لا يكون ممكناً الا بالارتفاع من مستوى المنسدين المتناقضين ورفعهما الى مستوى العصور الاعلى حيث يتم التوفيق بين الضدين

ولقد كان هذا الاجراء هو الذي اتبعه هيغل في حله للمشكلة ولسوء الحظ لا يمكن فهمها كاملا بدون معرفة بسيطة بنيادته الفلسفية العامة التي يقوم عليها . وعلى أية حال سوف أوضح الامر بقدر الامكان . أولا لم يخرج هيغل على طريقتنا لحل هذه التناقضات فهي تبدو كمجرد حوادث في تطور تفكيره ، انه لا ينظر اليها كخالات مغزولة للتناقض الذي يحدث في الفكر وكاستثناءات لقاعدة عامة تحتاج الى تفسير خاص . بل بالعكس ، لقد نظر اليها لا كاستثناءات بل كملئلة على الطابع الجوهرى للعقل . فكل الفكر ، كل العقل عند هيغل يخوض على تناقضات باطنية حيث

يطرحها أولا ثم يوفق بينها في وحدة أرقى وهذا التناقض الجزئى للقسمه اللامتناهية يتم حله في الفكرة الأرقى ( للكم ) . ان فكرة الكم تحتوى على عاملين هما ( الواحد ) و ( الكثير ) والكم يعنى بالضبط كثرة في واحد او واحد في كثرة . فاذا نظرنا على سبيل المثال الى كم اى شيء وليكن كوما من القمح فانها واحد ، كل واحد ثم ان الكوم كثرة لانه مكون من اجزاء عديدة ، فهو كواحد متصل وهو ككثرة منفصل . ان الفكرة الحقيقية للكم ليست الواحد بمعزل عن الكثرة ولا الكثرة بمعزل عن الواحد بل هي مركب الاثنين ، انها الكثرة ( في ) الواحد . والنقيضة التي نبعتها تصدر من النظر الى جانب الحقيقة في تجريد زائف من الجانب الاخر . وأن تصور الوحدة على انها ليست في ذاتها كثرة او الكثرة على انها ليست في ذاتها وحدة هو تجريد مزيف . ان فكرة الواحد تتضمن فكرة الكثرة وفكرة الكثرة تتضمن فكرة الواحد وانت لا يمكن ان تكون لديك بدون واحد كما انه لا يكون هناك طرف للخط بدون الطرف الاخر . والآن ، اذا نظرنا الى اى شيء يقاس كليا بثل الخط المستقيم ، فانه يمكن تناوله أولا كشيء واحد ، وفي هذه الحالة هو وحدة لا تنقسم متصلة . ثم يمكن ان نتساوله ككثرة حيث ان فيه اجزاء ومرة اخرى يمكن اعتبار هذه الاجزاء على انها واحد ومن ثم فهي وحدة لا تنقسم ، ومرة ثانية كل جزء يمكن ان يعد كثرة حيث ينقسم الى مزيد من الاجزاء ، وهذه العملية المتبادلة يمكن ان تستمر الى مالا نهاية . وهذه نظرية للمسالة أدت الى التناقضات التي نبعتها ، لكنها نظرية خاطئة فهي تتضمن التجريد الخاطئ للنظر أولا للكثرة على انها شيء له حقيقة بمعزل عن الواحد ثم النظر الى الواحد على انه شيء له حقيقة بمعزل عن الكثرة . فاذا اصررت على القول ان الخط هو ببساطة واحد وليس كثرة إذن ستنتفى نظرية الوحدات التي لا تنقسم واذا اصررت على القول انها كثرة وليست واحدا إذن فانهما تنقسم الى مالا نهاية . لكن الحقيقة هي انها ليست كثرة بسيطة وليست واحدا بسيطا ، انها كثرة ( في ) واحد اى انها ( كم ) . ولهذا فان جانبى التناقض صادقان بمعنى انهما معاً عاقلان لان كل جانب عامل في الحقيقة لكن الجانبين زائمان أيضا اذا اعتبرنا كل منهما لنفسه . هو الحقيقة كلها .

## ملاحظات نقدية على الإيلية

يعطينا معنى مذهب زينون بصيرة بالأمور الجوهرية لمكانة الإيليين . لقد قال زينون أن الحركة والكثرة غير حقيقيين ، مما معنى هذا ؟ هل يقصد زينون أن يقول أنه عندما يمشى في شوارع مدينة إيليا ليس صاحبها مانه لا يمشى فيها حقا ؟ هل يقصد أن الأمر ليس واقعة من أنه يتحرك من مكان إلى آخر ؟ عندما أرفع ذراعى هل يقصد أنني لا أحرك ذراعى بل تظلان حقا ساكنتين دائما ؟ لو كان الأمر هكذا لممكن أن نستخلص تماما أن هذه الفلسفة هي مجرد جنون في التأمل أو أنها مجرد نكتة . لكن ليس هذا هو ما يقصده . أن رأى المدرسة الإيلية هو أنه بالرغم من أن عالم الحس حيث له صفات جوهرية هي الكثرة والحركة قد يوجد إلا أن هذا العالم الخارجى ليس هو الوجود الحق ، وهم لا ينكرون أن الحركة توجد أو أن الكثرة موجودة ، فهذه الأشياء ما من رجل عاقل يستطيع أن ينكرها . وكما يقول هيجل فإن وجود الحركة والكثرة مؤكد حسيًا مثل وجود الفيلة . إذن فإن زينون لا ينفى وجود العالم ولكن ما ينفيه هو حقيقة الوجود . أن ما يمينه هو . من المؤكد أن هناك حركة وكثرة ، من المؤكد أن العالم هناك حاضر أمام حواسنا ، لكنه ليس العالم الحقيقى ، أنه ليس الحقيقة ، أنه مجرد مظهر ، وهم ، عرض خارجى ، قناع زائف يخفى الوجود الحقيقى للأشياء . ويمكنك أن تتساءل عن المقصود بهذه التفرقة بين الظاهر والحقيقة ليس المظهر حتى شيئًا حقيقيا ؟ أنه يظهر ، أنه يوجد ، حتى الوهم يوجد ومن ثم فهو شيء حقيقى . إذن ليست التفرقة بين المظهر والحقيقة هي نفسها لا معنى لها ؟ والان أن هذا حقيقى تماما ولكنه لا يستوعب تماما المقصود بالتفرقة . المقصود هو أن الأشياء من حولنا لها وجود ولكنه ليس وجودا ذاتيا ، ليس جوهرية ذاتية أى أن وجود الأشياء ليس في ذاتها بوجودها ليس في ذاتها بل في شيء آخر ويصدر من ذلك الآخر . أنها توجد

لكنها ليست موجودات مستقلة ؛ انها بالاحرى موجودات ينبع وجودها من شيء آخر يكون وجودها وجودا ذاتيا جوهريا في ذاته . انها مجرد مظاهر لذلك الآخر الذى هو الحقيقة . وبطبيعة الحال لم يتكلم الايليون عن المظهر والحقيقة بهذه المصطلحات ولكن هذا هو ما كانوا يستهدفونه وراوه بعناية .

لماذا تطلعنا الان الى الطريق الذى تطعناه منذ بداية الفلسفة اليونانية لسبب نتمكن من أن نحدد الاتجاه الذى تحركنا فيه . لقد طرح الفلاسفة اليونانيون الاول ، الاينيون السؤال : « ما هو المبدأ المطلق للأشياء ؟ » وردوا بأن أعلنوا أن المبدأ الاول للأشياء هو المادة . والمدرسة اليونانية الثانية وهى الفيثاغوريون ردوا على السؤال نفسه فاعلموا أن الأعداد هى المبدأ الاول وردت المدرسة الثالثة وهى الايليون على السؤال فأكملت أن المبدأ الاول للأشياء هو الوجود . أن الكون كما نعرفه كمى وكيفى . والكيف والكيف هما خامستان لكل موضوع حسى . وليس الكم والكيف — فى الواقع — الصفتين الوحيدتين للعالم ولكنهما الصفتان الوحيدتان البارزتان . وموقف الإيونييين هو أن الحقيقة المطلقة كمية وكيفية معا أى أنها المادة والمادة هي ماله كم وكيف . ولقد جرد الفيثاغوريون الكيف من الأشياء ونزعوا عنها الجانب الكيفى ولم يبق لديهم سوى الكم باعتباره الحقيقة القصوى والكم هو نفسه العدد ، ومن ثم فإن موقف الفيثاغوريين هو أن العالم مكون من أعداد . ولقد خطت الفلسفة الأيلية خطوة أبعد فى الاتجاه نفسه وحدث تجريد من الكم كما حدث تجريد من الكيف . فبينما ينفى الفيثاغوريون الجانب الكيفى للأشياء ولا يتركونها إلا مع الجانب الكمى ينفى الايليون الكم والكيف معا منهم بانكارهم للكثرة قد نفوا الكم ، ومن ثم لم يبق سوى التجريد الكلى للوجود المحض وبعبارة أخرى لا يوجد انقسام ( كم ) ولا صفة ايجابية ( كيف ) . ولهذا فإن الانتقال من الفلسفة الايونية الى الفلسفة الأيلية هو أساسا انتقال من التفكير الحسى الى التفكير المحض الخالص . أن الوجود الإيلى هو فكر تجريدى تام ، أما موقف الفيثاغوريين فهو الفكر شبه الحسى وهم يعدون حجر الانتقال من الايونييين الى الايلييين .

ولننظر الآن في قيمة هذا المبدأ الإلهي وما هي نواحي التصور لحيته .  
 أولا من الضروري بالنسبة لنا ان نفهم ان الفلسفة الإلهية هي أول نزعة  
 واحدة . والفلسفة الواحدية هي فلسفة تحاول ان تفسر الكون كله من  
 مبدأ واحد . وفكس النزعة الواحدية نزعة الكثرة وهي ذلك النوع من  
 الفلسفة الذي يسعى الى تفسير الكون من مبادئ عديدة مطلقة ونهائية .  
 ولكننا نتحدث اكثر وبصلة خاصة على ان مقابل النزعة الواحدية . النزعة  
 الاثنيتية اي القول بان هناك مبدئين مطلعين للتفسير ماذا قلنا مثلا ان كل  
 الخير في العالم ينشأ من مصدر واحد هو الخير وان كل الشر في العالم  
 يصدر من مصدر واحد هو الشر وان هذين المصدرين للخير والشر لا يتكافأ  
 ان يكون الواحد تابعاً للآخر بل هما متآزران وكلاهما على نفس الدرجة  
 من الاستقلال والأولية فان هذا الموقف هو موقف النزعة الاثنيتية .  
 والفلسفة كلها الجديرة بهذا الاسم تسعى بمعنى ما من المعاني الى  
 التفسير الواحدى للكون وعندما نجد مذهباً في الفلسفة ينهار ويفشل فإنتنا  
 نكاد نوقن دائما ان عجزه سيتكشف على انه ثنائية لا تصالح فيها . ومثل  
 هذه الفلسفة تبدأ بمذهب واحد وتحاول ان تستخلص لو التمسك الكون  
 كله منه ولكن يحدث ان تواجه بشيء في العالم لا تستطيع ان تدرجه تحت  
 ذلك المبدأ . حينئذ يكون لديها وجودان مطلقان لا يمكن لاي منهما ان يتسق  
 من الآخر وينتج المذهب الى ثنائية .

ان البحث من التفسير الواحدى للاشياء هو اتجاه شامل في الفكر  
 الانساني وأينما نتطلع في عالم الفكر نجد هذا الاتجاه الواحدى ظاهرة .  
 ولقد سبق ان قلنا انه يظهر طوال تاريخ الفلسفة وهو يتكشف ايضاً  
 بوضوح شديد في تاريخ الدين . يبدأ الدين بتعدد الالهة اى الايمان بالهة  
 كثيرة ثم ينتقل الى الواحدية الملهة وهي الايمان باله واحد . هو المثلث  
 والخالق الوحدى للكون . ونحن نجد الشيء نفسه في التصكير الهندوكى  
 فهو يقوم على مبدأ ان « الكل هو الواحد » ، ان كل شيء في العالم  
 مستمد من وجود مطلق واحد هو براهمن . غير ان هذا الاتجاه الواحدى  
 لا يمكن تتبعه في الدين والفلسفة معسب ، بل يمكن تتبعه ايضاً في  
 العلم . ان تقدم التفسير العلمى هو تقدم في أساسته نحو الواحدية . أولاً  
 تفسير الوقائع المعزولة يقوم دائما في نسبة العال اليها . فنفترض ان

هناك ضجة غريبة في غرمتك في الليل فانت تقول انها تفسر عندما تكتشف انها ترجع الى سقوط كتاب من قرض غار في الارضية وهكذا يتم تفسير الضجة بارجاعها الى علة ، غير ان هذا يعنى ببساطة أنك قد سلبتها من وضعها المعزول والفريد ورددتها الى وضع مثال لقانون عام عندما يتجسد الماء في انائك تقول ان علة هذا هو البرودة وهذا مثال على القانون المقتضى انه عندما تصل البرودة درجة معينة فان الماء يتجمد . ولكن طرح المثل بهذه الطريقة ليس تفسيرا في الحقيقة لاي شيء . انه لا يقدم اى ( مقتضى ) لحادثة تقع ، انك لا تبين السبب الذى يجعل الماء يتجمد بالضرورة من البرودة ، كل ما هنا لك ان القانون يقول لنا ان الحادثة ليست مستثناة بل هي مثال على ما يحدث دائما . انه يرد الحادثة المعزولة الى حالة على قانون عام لا « يفسر » هذه الحادثة الواحدة فحسب بل يفسر ملايين الحوادث . وليس الامر قاصرا على ان البرودة تجسد الماء في انائك فحسب ، بل هي تجسد الماء في جرة كل انسان . والقانون ( يفسر ) كل هذه الامور و ( يفسر ) بالمثل الجبال الجليدية والطبقات القطبية على الارض وكوكب المريخ . وفي الحقيقة التفسير العلمى يعنى رد ملايين الحقائق الى مبدأ واحد ولكن العلم لا يتوقف هنا ، انه يريد ان يفسر اكثر القوانين ذاتها ومنهجه هو رد القوانين الكثيرة الى قانون واحد اعلى واكثر شمولية . وهناك مثال شائع عن هذا هو تفسير كبلر لقوانين حركة الكواكب ، فقد قدم كبلر ثلاثة قوانين بهذا الخصوص : الاول هو ان الكواكب تتحرك في افلاك اهليلجية والشمس في المركز . والقانون الثانى هو ان الكواكب تشغل مساحات متساوية في الازمنة المتساوية . والقانون الثالث هو قانون اكثر تعقيدا لقد عرف كبلر هذه القوانين من الملاحظة لكنه لم يستطع ان يفسرها والذي فسرهما هو اكتشاف نيوتن لقانون الجاذبية . لقد برهن نيوتن على ان قوانين كبلر الثلاثة يمكن استخلاصها رياضيا من قانون الجاذبية . وبهذه الطريقة فسرت قوانين كبلر بل ليست قوانين كبلر وحدها بل العقيدة من القوانين والقوانين الفلكية الاخرى . وهكذا نجد ان تفسير الطوائف المعزولة العديدة يقوم في ردها الى قانون واحد وتفسر العقيدة من القوانين يقوم في ردها الى قانون واحد اكثر شمولية . ومع تقدم المعرفة يجرى تفسير ظواهر الكون ابتداء



تزداد قلة وتعميما . وواضح أن الهدف الأكبر هو تفسير الأشياء جميعا  
بمبدأ واحد . ولا أقصد أن أقول أن رجال العلم مندهم هذه الغاية بوعى .  
لكن بما أريد قوله هو أن الاتجاه الواحدى قائم ، والمقصود بالتفسير هو  
رد الأشياء جميعا الى مبدأ واحد .

انن نجد في الفلسفة وفي الدين وفي العلم هذا الاتجاه الواحدى في  
التفكير . ولكن قد يحدث تساؤل كيف تعرف أن هذا الاتجاه الكلى صحيح ؟  
كيف تعرف أنه ليس سوى خطأ كلى ليس هناك أى أسس منطقى أو  
غسفى للايمان بأن التفسير المطلق للأشياء يجب أن يكون واحدا ؟ أن  
هذا موضوع يجعلنا نذهب بعيدا عن ميدان الفلسفة اليونانية ، فالأساس  
الفلسفى للواحدية لم يفكر فيه أحد حتى جاء اسبينوزا ومن ثم لمن نطيل  
هنا بشأنه بل نقول بإيجاز أن السؤال المطروح هو : هل هناك أى داع  
للايمان بأن التفسير المطلق للأشياء يجب أن يكون واحدا ؟ اننا اذا اردنا  
أن نفسر الكون فيجب توفر شرطين : أولا ، الحقيقة المطلقة التى نحاول  
بها أن نفسر كل شيء يجب أن تفسر كل الأشياء الأخرى في العالم ، ويجب  
أن يكون ممكنا استخلاص العالم كله منها . ثانيا ، المبدأ الأول يجب أن  
يفسر نفسه ، فهو لا يمكن أن يكون مبدأ بينما لايزال هو محتاجا الى  
تفسير بشيء آخر ، فإذا لم يكن يفسر ذاته بذاته وهو نفسه يظل سرا  
مطلقا ثم نجحنا في استخلاص الكون منه فلا نجد أن شيئا قد غسر . وهذا  
على سبيل المثال هو بالضبط سبب قصور المادية ، فإذا افترضنا أنها  
تفسر الأشياء كلها بما في ذلك العقل وقد ظهر من المادة غان الافتراض  
سيظل قائما : هو أن المادة لا تفسر أى شيء على الإطلاق لان المادة ليست  
وجودا مفسرا لذاته . انها سر غير معقول ورد الكون الى سر مطلق  
ليس تفسيرا له . مرة أخرى نقول أن بعض الناس يعتقدون أن العالم  
انما يفسره ما يسمى « علة أولى » . ولكن لماذا تكون هناك علة تسمى  
الأولى ؟ لماذا نتوقف في سلسلة العلل ؟ أن كل علة هى بالضرورة معلول  
لعلة اسبق ، فالطفل الذى يقال له أن الله قد خلق العالم والذى يتساءل  
من في هذه الحالة الذى خلق الله انما يسأل سؤالا حسيا للنساية . أو  
فلفرض ونحن نتبع مرتدين سلسلة العلل فنصل الى علة لدينا نواع  
تدفعنا الى القول هل هى العلة الأولى حقا فهل تكون قد غسرتنا أى شيء ؟

اننا لانزال ولدينا سر مطلق . ومهما يكن مبدا التفسير لا يمكن أن يكون من هذا النوع ، بل يجب أن يكون مبدا يفسر نفسه ولا يفضى الى شيء أبعد مثل علة أخرى . يقول آخر ، يجب أن يكون مبدا وجوده الكلى في ذاته لا يشير من أجل اكتماله الى أى شيء وراءه . يجب أن يكون شيئاً نستوعبه تماماً في ذاته دون الرجوع الى أى شيء خارجه ، أى أنه يجب أن يكون ما نسميه مطلقاً محدداً لذاته . أن أى مبدا مطلق يجب أن يكون بالضرورة واحداً . لنفرض أنه اثنين ، لنفرض أنك حاولت أن تفسر العالم بمبدأين هما أ و ب كل منهما مبداً مطلق لا يستمد الواحد منهما من الآخر . والآن ما هى العلاقة بين أ و ب ؟ اننا لانستطيع أن نستوعب أ بالكامل ما لم نفهم علاقته مع ب وجزء من طبيعة وجود أ قائم في علاقته مع ب وجانب من طابع أ انها يفسره ب ولكن هذا ليس تفسيراً ذاتياً بل هو يفسر بشيء ليس هو لهذا فان التفسير المطلق للأشياء يجب أن يكون واحداً .

اذن لقد كان الايليون على حق بقولهم أن الكل واحد وأن المبدأ المطلق للوجود وهو الوجود واحد . ولكن اذا بحثنا الطريقة التى طرحوا بها واحديتهم فسوف نتبين انها تنشطر الى ثنائية باعثة على اليأس فكيف فسروا وجود العالم ؟ لقد عرضوا لمبدأ الوجود على أنه الحقيقة المطلقة . فكيف اذن يستخلصون العالم العقلى من ذلك المبدأ ؟ الجواب انهم لم يستخلصوه ولم يبدوا محاولة لاستخلاصه . وبدلاً من اشتقاق العالم من مبادئهم الاول انكروا ببساطة حقيقة العالم كلية . لقد حاولوا أن يحلوا المشكلة بانكار وجود المشكلة . يقولون أن العالم هو بكل بساطة لا وجود ، انه وهم . من المؤكد أنه شيء عظيم أن تعرف ما هو العالم الحقيقى وما هو العالم المزيف ولكن هذا ليس تفسيراً على الإطلاق . أن اعتبار العالم ومما ليس تفسيراً له ، فاذا كان العالم حقيقة اذن فان مشكلة الفلسفة هى كيف تنشأ تلك الحقيقة . واذا كان العالم ومما اذن نستكون المشكلة هى كيف ينشأ هذا الوهم ؟ سبه ومما اذا شئت ولكنه لا يفسره ، أن المسألة هى مجرد أسماء تطلق ، وهذا هزيمة أخرى للفلسفة الهندية حيث يعد العالم مايا أى ومما . ومن ثم لفى الفلسفة الايلية هناك عالمان يتواجهان ويقومان جنباً الى جنب دون اتصال —

عالم الوجود الذى هو العالم الحقيقى وعالم الوقائع الذى هو عالم وهمى . وبالرغم من ان الايليين ينفون العالم الحسى ويعتبرونه وهما الا أنهم لا يستطيعون ان يخلصوا انفسهم من هذا الوهم . وبمعنى ما من المعانى هذا العالم هو هنا ، حاضر ، وهو يعود الى حواسنا ويطالب بتفسير . سبه وهما لكنه لا يزال قائما جنبا الى جنب العالم الحقيقى ويطلب بان يستند منه . ان لدى الايليين مبدئين : العالم الزائف والعالم الحقيقى وهما قائمان جنبا الى جنب دون رابطة تربط بينهما ودون اى اظهار كيف ينشأ الواحد من الآخر . وهذه ثنائية مطلقة لا تصالح فيها .

ومن السهل ان نتبين كيف تحطمت الفلسفة الايلية الى هذه الثنائية . الامر يرجع الى تجرد مبداهم الاول نفسه . يقولون ان الوجود ليس فيه سيرورة ، وبدا الحركة كله مستبعد تماما منه . وهم بالمثل ينكرون عليه اية كثرة ، فهو ببساطة واحد لا كثرة فيه . واذا أنت استبعدت مراحة الكثرة والسيرورة من مبدئك الاول اذن غانت لن تحصل اطلاقا على الكثرة والسيرورة من خارجه ، انك لا تستطيع ان تستخلص منه اى شىء ليس فيه . فاذا اطلقت القول انه لا توجد كثرة فى المطلق فانه سيستحيل تفسير كيفية مجيء الكثرة الى هذا العالم . والامر بالمثل بصدد مسألة الكيف . ان الوجود المحض بلا كيفية ، انه مجرد ( كينونة ) انه بلا ملامح على الاطلاق انه وجود بلا خصائص انه خاو ومجرد تماما . اذن كيف يمكن لكيف الاشياء ان يصدر منه ؟ كيف يمكن لكل ثروات وتنوع العالم ان تصدر من هذا الخواء ؟ ان الايليين ائسبه بالمشعوزين الذين يحاولون ان يجعلوك تعتقد انهم سيحصلون على الارانب والخيوط والورق والشرائط من متعة غارغة تماما . ان الانسان ليتبين مقدار تجرد وخواء مثل هذا المبدأ اذا ما حوله الانسان الى لغة كتابية وتشبيه اى الى لغة الدين . ان المبدأ الايلى يتفق مع دين نقول فيه « الله موجود » ولكن غيما عدا ان الله ( كائن ) فانه ليس له كفوا احد . ولكن هذا تصور مجرد للرب ونحن نعوذنا فى الدين المسيحى ان نسمع تعبيرات لاهلى ان « الله موجود » فنحسب ، بل ايضا « الله محبة » و « الله قوة » و « الله خير » و « الله حكمة » ويمكن توجيه اعتراض بشأن هذه المحمولات والصفات على اساس انها تشبيهية واضفاء للطابع الانسانى . وهى فى الحقيقة

تكشف من اتجاه للتفكير في الأشياء اللاحسية بطريقة حسية . وهذه المحولات التقطت بحسب من العالم المتناهى وطبقت كما اتفق على الله وهى محولات ليست سديدة للتعبير منه . غير ان هذه التعبيرات تحملنا على الأقل انه من الفراغ المحض لا شىء يظهر وان العالم لا يمكن أن يصدر عن شىء اقل من ذاته . وهنا في العالم نجد مقياسا معيناً ومجبة وحكمة وامتيازاً وقوة . وهذه الاشياء لا يمكن أن تظهر من مصدر يكون بغيراً حتى انه لا يحتوى الا ( الكينونة ) . يمكن للقل أن يصدر عن الاعظم ولكن الاعظم لا يصدر عن الأقل . وتستطيع أن نقابل الايلية لا بالمسيحية بحسب بل حتى بالادارية الحديثة . فلهذه الادارية ترى أن المطلق مجهول ولكن ما يقصده اللااداريون هو أن العقل الانسانى غير ملائم لالتقاط عظمة الوجود المطلق . غير أن المبدأ الايلى هو أنه ليس في قولنا « الله محبة وقوة وحكمة » نقول شيئاً قليلاً عن الله وان افكارنا غير ملائمة للتعبير عن امتلاء وجود الله بل بالعكس أنهم يعبرون عن فكرة عالية للغاية من الله الذى لا يمكن أن يقال عنه شىء سوى ( انه موجود ) لانه ليس هناك المزيد لنقله ، وهذا التصور لله هو تصور وجود فارغ خاو تماماً .

لقد قلت ان الواحدية هى فكرة ضرورية في الفلسفة المطلق يجب ان يكون واحداً ، غير أن الواحدية المجردة للغاية مستحيلة . ماذا كان المطلق هو ببساطة الواحد الخالى تماماً من كل سيروية وكثرة لانه من مثل هذا التجريد لا يمكن أن تصدر السيروية والكثرة . ان المطلق ليس ببساطة واحداً او ليس ببساطة كثرة . بل يجب أن يكون كثرة في واحد بمثل الثالوث في المسيحية . لقد انتقل الدين من تعدد الالهة المجرى ( الله كثرة ) الى واحدية مجردة ( الله واحد ، اليهودية والهندوكية والاسلام ) ولكنه لم يتوقف هنا فقد انتقل الى واحدية هيئية ( الله كثرة في واحد ، المسيحية ) وهناك تصوران خاطئان شائعان بشأن عقيدة

الثالث . . الخطا الاول هو العقلانية الشعبية والخطا الثانى اللاهوت  
الشعبي . ان العقلانية الشعبية تؤكد ان عقيدة الثلاث  
مناسبه للعقل ، واللاهوت الشعبى يؤكد انه سر يتجاوز العقل . غير ان  
الحقيقة هي انه لا يناقض العقل ولا يتجاوزه ، بل بالعكس ، انه في ذاته  
التجلى الاكبر للعقل . وما هو سر وما هو مناقض للعقل هي افتراض ان  
الله ، المطلق ، هو ببساطة واحد بدون كثرة ، وهذا الفناقض ناتج في  
الثنائية الميتة التى نشأت في الالوية ونشأت في كل مذهب فكرى آخر مثل  
مذهب الهندوك او اسبينوزا والذى يبدأ بتصور المطلق كواحد محض  
يستبعد الكثرة تماما .

## الفصل الخامس

### هيرقليطس

ولد هيرقليطس حوالي عام ٥٣٥ ق . م ويسود الاعتقاد أنه عاش حتى سن الستين ، وهذا يجعل وفاته عام ٤٧٥ ق . م . ومن ثم كان تاليا لأكريونومانس ومعاصرا لبارمنيدس وأكبر من زينون . لهذا يأتي — من ناحية التسلسل التاريخي في الزمن — معاصرا للابليين . وهيرقليطس من بلدة المسسوس في آسيا الصغرى . ولقد كان أرستقراطيا ينحدر من أسرة نبيلة في المسوس وشغل فيها وظيفة الحاكم أو الملك . وعلى أية حال لا يعنى هذا سوى أنه كان كبير كهنة الفرع المحلي للفنل الدينية الإيليوسية ، وقد استقال من هذا المنصب لصالح أخيه . ويلوح أنه كان انسانا متباعدا انطوائيا تمتلئ طبيعته بالتعالى . لم يكتف بأزراء القطيع من الدهماء بل ازدرى أيضا عظام أرومته ، كما طعن في أكريونومانس وغيثاغوراس . وهو يعتقد بضرورة طرد هوميروس وجلده بالسياط ، أما هزيود فهو في رأيه معلم القطيع وأنه من طغمتهم وأنه — على حد قوله — « رجل لا يعرف أن يفرق النهار من الليل » . ولقد اطل على عامة الشعب من الفانيين باحتقار شديد . وتذكرنا أقواله بالكثير من أقوال ثوبينهور المتسمة بالسخرية والحدة . يقول : « الحمير تفضل القش على الذهب » ، « الكلاب تنبح على كل من لا تمرغه » . وعلى أية حال فإن كثيرا من أقواله أصبحت من المأثورات الرائعة المليئة بالحكمة العملية . يقول : « طبع الإنسان قدره » ، « الأطباء يبترون المرضى ويحرقونهم ويفتالونهم ويرهقونهم ويطلبون أجرا على عملهم هذا وهو بالآ يستحقونه » . ولقد شن — من وجهة نظره المفعالية والأرستقراطية — هجوما ضد ديمقراطية المسوس .

ولقد عبر هيرقليطس عن أفكاره الفلسفية في بحث مكتوب نثرا كان معروفا للغاية في أيام سقراط غير أنه لم يبق لنا منه سوى شذرات . وسرعان ما أصبح أسلوبه مضرب المثل بسبب صعوبة والغموض الذى فيه واطلق عليه اسم « الكتيب » أو « الغامض » . ولقد قال سقراط عن مؤلفه أن ما فهمه منه رائع وأن ما لم يفهمه منه أيضا رائع بالمثل غير أن الكتاب يحتاج الى غواص يحسن السباحة . بل لقد اتهم حتى بتعمد الغموض غير أنه لا يبدو أن هناك أى أساس لهذه التهمة . والحقيقة هى أنه إذا كان لم يعن نفسه لشرح أفكاره لمانه بالمثل لم يعن نفسه لاختفائها . أنه لا يكتب للأقبياء . وتبدو وجهة نظره أنه إذا فهمه قراؤه فسيكون هذا شيئا رائعا ، وإذا لم يفهموه فهذا أمر أسوأ لقرائه . ولم يضيع وقته في تطوير وشرح فكره بل عبر عنه في أقوال ماثورة قصيرة مكثفة مركزة حبلى بالمعانى .

ومبداء الفلسفى على خط متعارض تماما مع مبدأ المدرسة الايلية . فالإيليون قد ذهبوا الى أن الوجود وحده موجود وإن الصيرورة ليست موجودة ، فكل تغير وكل صيرورة مجرد وهم . أما عند هيرقليطس فالأمر بالعكس فالصيرورة وحدها موجودة والوجود والثبات والذاتية ليست إلا أوهاما . وكل ما تحت تلك القمر إنما هو في حالة تغير دائم ويستحيل الى أشكال جديدة وقوالب جديدة ، فلا شيء يبقى ولا شيء يثبت ولا شيء يظل كما هو ، يقول «نحن ننزل في النهر الواحد ولا ننزل فيه ، لها من الإنسان يننزل في النهر الواحد مرتين ، فهو دائم التدفق والجريان » وهو لم يكتف بأفكار الثبات المطلق بل أنكر أيضا حتى ثبات الأشياء النسبى فهو مجرد وهم . ونحن نعرف أن لكل شيء دوره وأن كل شيء يظهر وينتفى من الحشرات التى تعيش سامة واحدة الى الجبال «الخالدة» . ومع هذا فنحن ننسب الى هذه الأشياء — على الأقل — ثباتا نسبيا ودواما مهما قصر أو طال في الحالة نفسها . غير أن هيرقليطس لا يسمح حتى بهذا . فلا شيء يبقى كما هو ولا شيء يبقى مطابقا من آن الى آخر . وظاهر الثبات النسبى وهم شأن ذلك الذى يجعلنا نعتقد أن الموجة المارة على سطح الماء تظل طول الوقت هى الموجة نفسها فهنا — كما نعرف — نجد أن الماء الذى

تكون منه الموجة يتغير من لحظة الى أخرى ولا يبقى ثابتا الا الشكل .  
والامر كذلك عند هيرقليطس بالنسبة للمظهر الثابت للاشياء فهو ينجم  
من تدفق كميات متساوية من الجوهر . « كل شئ سيال » فمثلا ليست  
الشمس التى تغرب اليوم هى الشمس التى تشرق غدا ، انها شمس  
جديدة ، فنار الشمس تحترق وهى تنقد ثانية من أبخرة البحر .

ولا يكتفى هيرقليطس بالقول بان الاشياء تتغير من لحظة الى  
أخرى . غلبى الان الواحد نفسه تكون موجودة ولا موجودة . وليس  
الامر ان الشئ يوجد أولا ثم لا يوجد فى لحظة تالية . انه موجود وغير  
موجود فى الوقت نفسه . وتماضر الوجود واللاوجود هو معنى الصيرورة .  
وسوف نهم هذا على نحو افضل اذا قبلناه بالبدا الايلى ، غاليليون  
يصفون كل الاشياء وفق تصورين : الوجود واللاوجود ، وعندهم  
ان الوجود هو الحق كله والحقيقة كلها واللاوجود كله زيف وكله وهم .  
أما هيرقليطس فان الوجود واللاوجود حقيقيان على السواء فهما صانقان  
ومتماثلان فالصيرورة هى ذاتية الوجود واللاوجود فالصيرورة ليس لها  
الا شكلان هما قيام الاشياء وانقضاؤها ، بدايتها ونهايتها ، انبعاثها  
وانحلالها . وربما قد تعتقد ان هذا ليس صحيحا وأن هناك اشكالا  
أخرى للتغير غير الانبعاث والانحلال . ان الانسان يولد ، وهذا هو  
انبعاثه وهو يموت وذلك انحلاله . وبين مولده وموته توجد تغيرات  
وسيلة ، فهو ينمو أكبر وينمو أسن وينمو أحكم أو أكثر غباء ويستحيل  
لون شعره رماديا . وكذلك ورقة الشجر لا تكتفى بمجرد المجيء الى  
الوجود والانقضاء . ففى تتغير فى الشكل والغالب واللون ويستحيل من  
أخضر فاتح الى أخضر غامق ومن الأخضر الغامق الى الاصفر . ولكن لا  
يوجد أى شئ فى كل هذا سوى الانبعاث والانحلال لا للشئ نفسه بل  
لصفاته . فالتغير من الأخضر الى الاصفر هو انحلال اللون الأخضر  
وانبعاث اللون الاصفر . والانبعاث هو استحالة اللاوجود الى وجود  
والانحلال هو استحالة الوجود الى لاوجود . ان فالصيرورة ليس فيها  
سوى عاملى الوجود واللاوجود وهذا يعنى تحول الواحد الى الآخر .  
ولكن لا تعنى هذه الاستحالة عند هيرقليطس أنه فى أن واحد يوجد  
الوجود ولى الان التالى عدم . انما الامر يعنى ان الوجود واللاوجود هما



فى كل شىء فى الوقت نفسه . ان الوجود ليس لا وجودا خذ  
على سبيل المثال مشكلة الحياة والموت . نحن نعتقد بصفة  
سامة ان الموت يرجع الى علل خارجية مثل الحادثة أو المرض . ونحن  
نعتقد أنه طالما ان الحياة تدوم : فانها تكون على نحو ما تكون عليه  
وتظل على ما هى عليه أى ان الحياة غير مختلطة بالموت وانها تظل حياة  
الى ان يأتى شىء من الخارج على شكل علل خارجية ويضع لها نهاية .  
وربما تكونون قد قرأتم كتاب « طبيعة الانسان » لمتشيكوف ففى هذا  
الكتاب يطور هذه الفكرة . يقول ان الموت يرجع دائما الى علل خارجية  
ولهذا اذا استطعنا ان نزيل العلل فاننا نستطيع ان نتهر الموت ، لعل  
الموت هى فى أغلبها المرض والحادثة وحتى كبر السن مرض . وليس  
هناك سبب لا يجعل العلم يتقدم بعيدا غير استئصال المرض والحادثة من  
الحياة . وفى تلك الحالة قد تصبح الحياة خالدة أو على الاقل تستطيل الى  
مالا نهاية . والان ان هذه القضية قائمة على خلط للأفكار ، فبما لا شك  
فيه ان الموت يرجع دائما الى علل خارجية فكل حادثة فى العلم محددة ،  
بل محددة تماما بالعلل . ولا يسمح قانون العملية بأية استثناءات مهما  
تكن . ولهذا فمن الحق تماما أنه فى كل حالة موت نجد أن العلل تسبقه  
ولكن كما أوضحنا فى الفصل السابق ان اعطاء السبب ليس اعطاء أى  
تبرير للحادثة فالمعنى ليس على الإطلاق مبدا لشرح أى شىء . انها  
تقول لنا ان الظاهرة تتبعها الظاهرة ب دون تغير وعلى نحو اطلاقى  
ونحن نسمى ا حلة ب ولكن لا يعنى هذا الا أنه عندما تحدث ب فانها  
تحدث وفق نظام منظم وتتابع للحدوث . لكنها لا تقول لنا لماذا تحدث  
ب على الإطلاق . ان تبرير الشىء يجب تمييزه من علته . لتبرير السبب  
لموت الانسان لا نجده فى العلل التى تتسبب فى موته . والتبرير بالآخرى  
هو ان الحياة بها جرثومة الموت من قبل وان الحياة هى موت مسبق  
بالمكانية أو بالقوة وان الوجود يحتوى على اللاوجود فيه ان حلة الموت  
هى مجرد الاداء الالى وبهذه الالية من خلال مجموعة من العلل أو غيرها  
تحدث النهاية المحتمة .

ولا يتوقف الامر عند هيرقليطس أن الوجود متماثل مع اللاوجود بل ان كل شيء في الكون يحمل في داخله عكسه ، وكل شيء موجود هو « تناغم من التوترات المتقابلة » . أن التناغم يحتوى بالضرورة مبدئين متعارضين وبالرغم من تعارضهما يكشفان عن وحدة ضمنية . وتقوم تعاليم هيرقليطس على أن كل شيء في الكون يوجد وفق هذا المبدأ ، فكل الاشياء تحتوى اضدادها داخلها . وفي الصراع والتطاحن بين المبدئين المتعارضين تقوم حياة الاشياء ووجودها وكيانها . وإذا لم يكن هناك صراع في الشيء غانه يكف من الوجود . وقد عبر هيرقليطس من هذه الفكرة بأضرب مختلفة من الطرق . يقول : « النزاع هو أب جميع الاشياء » . « الواحد الذى ينشطر من ذاته يتوافق مع ذاته مثل تناغم السهم والتوس » . « الله هو النهار والليل ، الصيف والشتاء ، الحرب والسلام ، القضة والجسوع » . « جمع معا الكل واللاكل ، المتناغم والمتناظر ، المتلائم والمتباعد ثم يأتى من الواحد الكل ومن الكل الواحد » . وفي هذا المعنى أيضا يعترض على هوميروس الذى كان يتضرع أن يكف النزاع من التواجد بين الالهة والبشر ، فلو كان هذا التضرع قد نال القلبية لكان الكون نفسه قد غنى .

ولقد طرح هيرقليطس بجانب هذه الميتافيزيقا نظرية عن الفيزياء ، فكل الاشياء تتركب من النار . يقول : « هذا العالم لم يصنعه واحد من الالهة كما لم يصنعه واحد من الجنس البشرى ، لكنه كائن وكان وسوف يكون للأبد نارا مشتملة حية للأبد » . وكل الاشياء تصدر من النار والى النار تعود . « كل الاشياء تتبادل مع النار والنار تتبادل مع كل الاشياء بمثل ما يتم تبادل السلع بالذهب والذهب بالسلع » . ومن ثم ليس هناك الانوع اقصى من المادة هو النار وكل الاشكال الاخرى للمادة مجرد تنويعات وتعديلات للنار . وواضح السبب الذى دفع هيرقليطس الى الدمومة لهذا المبدأ . فهو مبدأ فيزيائى مماثل لبدا الصيرورة الميتافيزيقى . أن النار هي اشد العناصر قابلية للتبادل فهي لا تظل كما هي من لحظة لآخرى فهي تأخذ باستمرار المادة على شكل وفود وتمطى مادة مماثلة على شكل دخان وبخار . والنار الاولى عند هيرقليطس تتحول الى هواء والهواء الى ماء والماء الى تراب . وهو يطلق على هذا « الحرب الهابط » ومقابله

« الدرب الصاعد » وهو تحول التراب الى ماء والماء الى هواء والهواء الى نار . وكل تحول يحدث بهذا النظام المنتظم ولهذا يقول هيرقليطس « الدرب الصاعد والدرب الهابط واحد » .

ثم تتوحد النار — بصفة خاصة — مع الحياة والعقل معى العنصر العقلى فى الاشياء وكلما كانت هناك نار كان هناك مزيد من الحياة ومزيد من الحركة . وكلما كانت هناك مواد أكثر حكمة وثقلا كان هناك مزيد من الموت والبرد واللاوجود . وبالتالي فإن النفس نار وهى تسكن جميع النيران الأخرى تحرق نفسها دائما وتحتاج الى تغذية . وهى تحصل عليها من خلال الحواس والنفس ومن الحياة المشتركة وعقل العالم اى من النار المحيطة الشاملة . ونفها نعيش ونترك ونملك وجودها . وما من انسان له نفس منفصلة خاصة به وهى مجرد جزء من النفس النارية الشاملة . ومن ثم اذا انقطع التواصل معها يصبح الانسان لا عقلانيا ويموت فى النهاية . والنوم هو منزل فى منتصف الطريق الى الموت . وفى النوم تنطلق ممرات الحواس ولا تصلنا النار الأخرى الا من خلال النفس . ومن ثم نصبح فى النوم لا عقلانيين ومعمومى الحواس وتتحول من الحياة المشتركة للعالم الى ان يصبح لكل انسان عالم خاص به . وذهب هيرقليطس أيضا الى ان هناك دورات منتظمة للعالم ، فالعالم يتكون من النار وبالحريق يرتد ثانية الى النار البدائية .

ولقد كان هيرقليطس شكاكيا فى آرائه الدينية لكنه لم يواجه هجماته ضد افكار الدين الرئيسية ومذهب الالهة كما فعل اكرينوغان بل بالأحرى هاجم الطقوس والاشكال الخارجية التى تظهر فيها الروح الدينية نفسها . وهاجم عبادة النماثيل والصور وبرز عدم جدوى القرايين التى يراقى فيها الدم .

وهو مع الايليين يميز بين الحس والعقل ويضع الحقيقة فى المعرفة العقلانية . وهو ينسب وهم الثبات الى الحواس وبالعقل ترتفع الى

معرفة قانون الصيرورة . وفي استيعاب هذا القانون يكمن واجب الإنسان والطريق الوحيد إلى السعادة . والإنسان إذا فهم هذا يصبح سعيدا وراضيا . وهو يرى أن الشر هو المقابل الضروري للخير والالتم هو المقابل الضروري للذة وأن كليهما ضروريان لتكوين تناغم العالم . والخير والشر مبدأن وعلى صراعهما يتوقف وجود الأشياء نفسه . والشر أيضا ضروري وله مكانه في العالم وتبين هذا برغمنا فوق الصراعات العقيدة والدعاية للشعقة ضد القانون الاسمي للكون .



## الفصل السادس

### امبيدوكليس

امبيدوكليس هو من بلدة اجريجفتا في صقلية ويقع مولده في حوالى ٤٩٥ ق . م ووفاته حوالى ٤٣٥ ق . م . وهو مثل غيثاغوراس له شخصية قوية وآسرة . ومن ثم ظهرت على نحو سريع جميع أنواع الاساطير وتنافسجت حول حياته وموته . وينسب اليه القيام بمعجزات وتناثرت قصص خيالية حول وفاته . ولما كان ذا غصاحة آسرة للغة فانه ارتلح الى مصاف زعامة الديمقراطية في اجريجفتا الى ان طرد منها منفيا .

وعلسة امبيدوكليس هى فلسفة انتقائية في طابعها . فالفلسفة اليونانية تطورت في هذه المرحلة الى اضرب من المبادئ المتصارمة وكانت مهمة امبيدوكليس التوفيق بينها وصورها في مذهب جديد لا يحتوى — على أية حال — على أى فكر جديد خاص بهذا المذهب . ولقد اشرت اثناء الحديث عن بارمنيدس الى أن تعاليمه يمكن أن تفسر اما مثاليا او ماديا وان هذين الجانبين يقومان جنباً الى جنب عند بارمنيدس وأنه يمكن تأكيد هذا الجانب أو ذلك . ولقد تمسك امبيدوكليس بالجانب المادى . ان التفكير الجوهرى عند بارمنيدس هو أن الوجود لا يمكن أن ينتقل الى اللاوجود كما أن اللاوجود لا يمكن أن ينتقل الى الوجود ، وما يوجد يظل الى الابد موجوداً . لذا أخذنا هذا في سياق مادى خالص لان ما يعنيه هو أن المادة ليست لها بداية ولا نهاية وانها غير مخلوقة ولا يمكن انشاؤها . وهذا هو المبدأ الأول عند امبيدوكليس ومن جهة أخرى كان هيرقليطس قد اظهر انه لا يمكن انكار الصيرورة والتغير . وهذا هو

المبدأ الثانى عند امبيدوكليس ، لقد آمن بأنه لا توجد ضرورة مطلقة وخلق كامل وتدمير كامل للأشياء وآمن مع هذا بأن الأشياء تظهر وتغنى على نحو ما وأن هذا يقتضى تفسيراً ، وأن هذه الأفكار المتناقضة يجب التوفيق بينها . والآن اذا نحن اكدنا ان المادة لم تخلق وغير قابلة للقاء ومع هذا آمننا بأن الأشياء تقوم وتغنى غليس هناك الا طريق واحد لتفسير هذا : يجب ان نفترض أن الأشياء — ككل — تبدأ وتكف عن الوجود لكن الجزئيات المادية التى تتكون منها غير مخلوقة ولا تستنفذ . وهذه الفكرة تشكل المبدأ الاول عند امبيدوكليس وظلاله انكساجوراس والذريين .

والآن ، لقد ذهب الفلاسفة الايونيون الى ان جميع الأشياء تتألف من مادة مطلقة واحدة . ولقد اعتقدتاليس أن هذه المادة هي الماء وانكسمانس اعتبرها الهواء . وهذا لابد أن يتضمن أن النوع الاقصى للهادة يجب أن يكون قادراً على التحول الى أنواع أخرى من المادة . فإذا كانت هذه المادة هي الماء أفن كان الماء يجب أن يكون قادراً على التحول الى النحاس او الخشب او الحديد أو أى نوع آخر من المادة . والأمر نفسه ينطبق على الهواء عند انكسمانس . وعلى أية حال ذهب بارمينيدس الى أن ما يوجد يظل دائماً هو هو وليست هناك امكانية للتغير أو التحول وامبيدوكليس هنا يتبع بارمينيدس أيضاً ويفسر مذهبه بطريقته ، فهو يؤمن بأن النوع الواحد من المادة لا يمكن أن يتحول الى نوع آخر من المادة ، فالتأثير لا تصبح اطلاقاً ماء ولا يمكن للتراب أن يصبح هواء على الإطلاق . وهذا أفنى بامبيدوكليس الى الايمان فى التو بمذهب العناصر . وفى الحقيقة نجد أن كلمة « العناصر » هي كلمة اخترعت فى مصر متأخر وامبيدوكليس إنما يتحدث عن العناصر على أنها « جذور الكل » . وهناك أربعة عناصر هي التراب والهواء والنار والماء . ولهذا كان امبيدوكليس مخترع التصنيف الشائع للعناصر الأربعة وكل الأنواع الأخرى للهادة تسر على أنها خليط بنسب متفاوتة من هذه العناصر الأربعة . ومن هنا كان كل تكون وتفساد وكذلك الصفات المختلفة لأنواع بعضها من المادة يجرى الآن تفسيرها بخلط أو عدم خلط العناصر الأربعة وكل ضرورة هي بكل بساطة تركيب وتحلل .

غير أن تركيب العناصر وفصلها يتضمنان حركة الجزيئات وحتى يمكن تفسير هذا يجب أن توجد قوة محرّكة . لقد افترض الفلاسفة الايونيون أن للمادة قوة أو مقدرة مطلوبة للحركة الكامنة في ذاتها . فالهواء عند أتكسمانس يتحول بفضل ثوته الذاتية الى أنواع المادة الأخرى . ويرفض امبيدوكليس هذا فالمادة عنده مئة تماما وبلا حياة وبدون مبدأ للحركة في ذاتها . لهذا لا تبقى الا امكانية واحدة ، فيجب افتراض قوى تشتغل على المادة من الخارج . ولما كانت العمليتان الجوهريتان في العالم وهما الخلط والتفكك متعارضتين في طبيعتهما لهذا يجب أن توجد قوتان متعارضتان . وهو يسميهما باسم الحب والكراهية أو التناغم والتنافر . وبالرغم من أن هذين المصطلحين قد يحتلان محتوى مثالياً فإن امبيدوكليس يتصورهما قوتين ماديتين وغيظيتين تماماً . لكنه يوجد بين الجذب والنفور عند البشر — ونحن نسميهما الحب والكراهية — بالقوى العاملة على نحو شمولي في العالم المادي ، فليس الحب والكراهية الا تجليات داخلنا للقوى الالوية للجذب والتنافر العاملة في العالم الواسع .

ولقد آمن امبيدوكليس بمذهب الدورات العالمية المنتظمة لهذا كان سيرورة العالم دائرية وليست لها بداية أو نهاية . ولكننا في وصفنا لهذه العملية يجب أن نبدأ في موضع ما من المواضع . إذن نُسوف نبدأ بالمحيط . ففى المحيط الأولى كانت العناصر الاربعة مختلطة تماماً وتنفذ كل منها في العناصر الأخرى نفاداً كاملاً . لم يكن الماء منفصلاً عن الهواء كما أن الهواء لم يكن منفصلاً عن التراب . وكلها مختلطة معا بشيء من الفوضى . وفي كل قسم من المحيط يجب أن يوجد قدر متساو من التراب والهواء والنار والماء . وهكذا فإن العناصر في حالة وحدة والقوة الوحيدة العاملة في المحيط هي الحب أو التناغم . ومن هنا فإن المحيط يسمى « الها بمنعما » . على أية حال توجد الكراهية خارج المحيط . ثم تنفذ الكراهية تدريجياً من المحيط الخارجى الى المركز وتدخل عملية الانفصال وتفكك العناصر . وتستمر هذه العملية الى أن تنفصل العناصر تماماً على نحو ما تتجمع العناصر بالثقابه . فيكون الماء معا ، وتكون النار معا وهكذا . وعندما تكتمل عملية التفكك هذه تكون للكراهية اليد العليا ويطرّد الحب خارجاً بتمامه . لكن الحب يبدأ بدوره ينفذ في المادة ويسبب



الوحد، وخليط العناصر ومن ثم يحمل العالم في النهاية ثانية الى الحالة الاولى للمحيط الاصلى . ثم تبدأ العملية نفسها ثانية ، غفى أى موضع في هذه الحركة الدائرية يوضع عالمنا الحالى ؟ الجواب هو انه ليس في الوحدة الكاملة للمحيط ولا هو متفكك تماما . انه في المنتصف بين المحيط وحالة التفكك التام . انه ينطلق من المحيط الى حالة التفكك التام والكراهية تصبح لها اليد العليا تدريجيا . وفي تشكيل العالم الراهن من المحيط فان العنصر الاول الذى انفصل هو الهواء ثم النار ثم التراب . يخرج من الارض بسرمة دورانه . والسماء تتكون من نصفين النصف الاول من النار وهذا هو النهار والنصف الاخر هو مادة مظلمة بها كتل من النار مبعثرة فيها وهذا هو الليل .

ويؤمن امبيدوكليس بتناسخ الارواح كما انه طرح نظرية عن الادراك الحسى جوهرها هي ان الشبيه يدرك بالشبيه فالفار نفسها تدرك النار الخارجية وكذلك الشان بالنسبة للعناصر الاخرى . والبصر يشأتى من تاهيرات النار والماء في العينين وهي تلقى بتأثيرات مماثلة من الموضوعات الخارجية .

## الفصل السابع



### الذريون



مؤسس الفلسفة الذرية هو ليوتيبوس ومن الناحية المبلية لا يعرف شيء من حياته كما لا يعرف بالمثل تاريخ مولده وتاريخ وفاته ومقر اقامته ولكن يسود الاعتقاد بأنه كان معاصرا لابيدوكليس وانكساجوراس ولقد كان ديمقريطس مواطنا من بلدة ابديرا في تراقيا . وكان واسع المعرفة ببقاييس مصره ولقد كانت لديه عاطفة للنعلم والحصول على الوسيلة الملائمة لهذا الغرض وهذا جعله يقرر القيام برحلات واسعة لكي يحصل الحكمة والمعرفة في الدول الاخرى . ولقد تجول كثيرا في مصر وبابل على الأرجح . وتاريخ وفاته غير معروف لكنه عاش بالتأكيد حتى سن متقدمة تقدر من ٩٠ الى مائة سنة . والقدر الذي ساهم به ليوتيبوس وديمقريطس في الفلسفة الذرية هو موضع الشك أيضا . ولكن المعتقد ان الاسس الجوهرية لهذه الفلسفة هي من عمل ليوتيبوس وأن ديمقريطس طبقها وتوسع فيها واستخلص تفاصيلها وجعل النظرية شبيهة ،

لقد رأينا ان فلسفة امبيدوكليس قائمة على محاولة التوفيق بين مذهب بارميندس ومذهب هيرقليطس ولقد كانت الفكرة الاساسية عند امبيدوكليس هو أنه لا توجد صيرورة مطلقة بالمعنى الدقيق فلا وجود للانتقال من الوجود الى اللاوجود او من اللاوجود الى الوجود . ومع هذا كان موضوعات الحواس تظهر وتنقضى بشكل ما والمنهج الوحيد الذي به يمكن التفسير هو المتراض ان الاشياء ككل تظهر وتنقضى اما الجزئيات المسادية التي تتألف منها فهي موجودة دائما . غير أن التطور التفصيلي الذي أعطاه

امبيدوكليس لهذا المبدأ لم يكن مقنعا بالمرة ، فاولا ، اذا قلنا ان كل مسرورة انها ترجع الى خلط وتحليل المادة السابقة الوجود فانه ستكون لدينا نظرية من الجزئيات . ونحن نسمع بمفوض من جزئيات مادية في مذهب امبيدوكليس ولكن نجد تعريفا لطبيعتها ولا تصورا واضحا مشكلا لطبيعتها . ثانيا ، القوتان المحركتان عند امبيدوكليس وهما الحب والكراهية خياليتان واسطورتيتان . واخيرا ، بالرغم من اننا نجد عند امبيدوكليس اثارا من المذهب القائل ان صفات الاشياء تتوقف على وضع وترتيب جزئياتها فان هذه الفكرة لم تتطور بتماسك . وعند امبيدوكليس لا توجد سوى اربعة عناصر مطلقة للمادة تنمايز كليا . والصفات المختلفة لكل انواع المادة الاخرى يجب ان ترجع الى خلط هذه العناصر الاربعة . وهكذا نجد ان صفات العناصر الاربعة هي صفات مطلقة أصلية لها بقية الصفات الاخرى فيجب ان تقوم على الوضع والترتيب بالنسبة لجزئيات العناصر الاربعة . وهذا هو بداية التفسير الالى للصفة . ولكن تطوير هذه النظرية تطويرا كاملا ومتماسكا يجب الا يظهر نحسب ان بعض الصفات مطلقة وان بعضها مستمد من وضع وترتيب الجزئيات ، بل ان كل الصفات بها كانت قائمة على الوضع والترتيب . وكل مسرورة يسرها امبيدوكليس على انها نتاج حركة الجزئيات المادية . وحتى نصل بهذه الفلسفة الالية الى نتيجتها المنطقية نقول ان كل صفات الاشياء يجب تفسيرها بالطريقة نفسها . ومن ثم فانه من المستحيل ان فلسفة الالية والمادية ان تقف في الموضع الذي تركها امبيدوكليس فيه ، وعلى هذه الفلسفة ان تتقدم الى موقف التزمة الذرية . لهذا فان الذريين يتخذون موقف امبيدوكليس من الناحية الجوهرية بعد استئصال اشكال عدم التصور التي لاحظناها . ولهذا فان فلسفة امبيدوكليس يجب اعتبارها على انها مجرد مرحلة انتقالية .

اولا ، دما الذريون الى نظرية الجزئيات . يرى ليوقيطوس وتيمقريطس ان المادة اذا كانت يمكن ان تنقسم فانه يجب ان نصل الى وحدات لا تنقسم . وهذه الوحدات التي لا تنقسم تسمى الذرات ، ولهذا فان الذرات هي المكونات النهائية للمادة . انها لا متناهية في العدد وهي من الصغر بحيث يصعب ادراكها بالحواس . لقد افترض امبيدوكليس وجود اربعة انواع من المادة ولكن لا نجد الا نوعا واحدا عند الذريين ، فالذرات

كلها مكونة بالضبط من نوع المادة نفسه . ومع وجود بعض الاستثناءات وهو ما سوف أذكره بعد قليل فإن الذرات لا كيف لها ، أن الصفات لا صفات لها بالمره ، والفروق بينها هي مجرد فروق في الكم . أنها تختلف في الحجم لبعضها أكبر وبعضها أصغر . وهي تختلف كذلك في الشكل . ولما كانت الجزئيات القصوى النهائية للأشياء لا صفات لها فإن الصفات الفعلية للأشياء يجب أن ترجع إلى ترتيب الذرات ووضعها . وهذا هو التطور المنطقي للنزعة الآلية عند امبيدوكليس .

لقد ذكرت أن الذرات لا صفات لها . وعلى أية حال كان يجب الاقرار بأن لها صفة الصلابة أو عدم الفناء حيث أنها تعرف بأنها وجود لا ينقسم . زيادة على ذلك هناك تساؤل مما إذا كانت ذرات ديمقريطس وليوقيبوس لها ثقل أم ما إذا كان ثقل الأشياء يجب تفسيره — مثل الصفات الأخرى — بوضع الذرات وحركتها . وليس هناك شك في أن الإبيقوريين في عصر متأخر رأوا أن الذرات لها ثقل . لقد اعتنق الإبيقوريون النزعة الذرية عند ديمقريطس وليوقيبوس مع تعديلات طفيفة وجعلوها أساس تعاليمهم . لقد نسبوا الثقل للذرات والتساؤل الوحيد هو ما إذا كان هذا التعديل قد أدخله الإبيقوريون أم ما إذا كان هذا التعديل جزءاً في المذهب الأصلي عند ديمقريطس وليوقيبوس .

والذرات تترابط وتتصل عن بعضها ولهذا يجب أن تنفصل بشيء وهذا الشيء لا يمكن إلا أن يكون المكان الخالي . زيادة على ذلك ، لما كانت كل صيرورة وكل كيف للأشياء يتم تفسيرها بخلط الذرات وبعزلها ولما كان هذا يتضمن حركة الذرات فإنه يجب أيضاً افتراض وجود المكان الخالي فلا شيء يمكن أن يتحرك إلا لو كان له مكان خال يتحرك فيه . ومن ثم فهناك حقيقتان مطلقتان : الذرات والمكان الخالي ، وهذا يقابل الوجود واللاوجود عند الإيليين . ولكن بينما ينكر الإيليون أية حقيقة للوجود يؤكد الذريون أن اللاوجود أو المكان الخالي حقيقي شأن الوجود . أن اللاوجود موجود أيضاً . يقول ديمقريطس : « الوجود

ليس فيه شيء يجعله حقيقيا أكثر من العدم » . ولما كانت الذرات بلا كيف فنانها لا تختلف عن المكان الخالي الا في انها ( ممتلئة ) ، ومن ثم كان الذرات والخلاء يسميان ايضا : ( الملاء ) و ( الخواء ) .

والان كيف تحدث حركة الذرات ؟ لما كانت كل صيرورة ترجع الى انفصال الذرات وتجمعها فان المطلوب هو قوة محرك ، لها هي هذه القوة المحركة ؟ انها تتوقف على مسألة ما اذا كان للذرات ثقل . اذا افترضنا أن لها ثقلا اذن فسوف ينضج اصل العالم وحركة الذرات وفي مذهب الابيقوريين نجد ان الحركة الاصلية للذرات انها ترجع الى ثقلها الذي يجعلها تسقط دوما عبر المكان اللامتناهي . وبطبيعة الحال ليس لدى الذريين أية أفكار حقيقية من الجاذبية كما أنهم لم يفهموا أنه لا يوجد فوق وتحت مطلقان ، ان الذرات الكبيرة اثقل من الاصغر . والمادة التي تتكون منها هي نفسها دائما ، لهذا فان وزنها هو نفسه ، أن وزنها متناسب مع حجمها واذا كانت هناك ذرة ضعف ذرة أخرى في الحجم فانها ستكون ضعفها ايضا في الثقل . ومن ثم ارتكب الذريون خطأ فائيا بافتراضهم أن الأشياء الاثقل تسقط في الفراغ أسرع من الأشياء الخفيفة . انها من الناحية الفعلية بنفس السرعة . ولكن عند الذريين الذرات الاثقل الساقطة أسرع تصدم الاخف وتدفعها الى جانب والى أعلى ، ومن هذا التصادم العام للذرات تتكون دوامة تتجمع فيها الذرات المتشابهة ، ومن تصبح الذرات تخلق العوالم . ولما كان المكان لا متناهيا والذرات تتساقط دائما ، فلا بد أن تنشأ عوالم لا نهاية لها حيث يعد عالما واحدا منها . وعندما تتفرق ثانية الذرات المتجمعة فان هذا العالم الخاص سيكف عن الوجود ، ولكن كل هذا يتوقف على نظرية أن الذرات لها ثقل . وعلى أية حال فان ثقل الذرات حسب رأى الاستاذ بيرنت هو إضافة متأخرة قال بها الابيقوريون . لماذا كان الامر كذلك فانه من الصعب للغاية تبين تفسير الذريين الاول ليوقيسوس وديمقريطس للحركة الاصلية . لها هي قوتها المتحركة لماذا لم تكن الثقل ؟ لماذا كانت الذرات بلا ثقل فان الحركة الاصلية لا يمكن أن تكون مستوطا . يقول الاستاذ بيرنت : « من الاسلم القول انها ببساطة حركة غامضة

على هذا النحو وذلك « (١) . وربما كان هذا ( أسلم ) شيء نقوله لانه لايعنى شيئا بصفة خاصة . ان الحركة نفسها لايمكن ان تكون غابضة ، فان افكارنا عن الحركة هي وحدها الغابضة . لماذا كانت هذه النظرية سليمة اخن لكل ما يمكن ان نقوله ان الذريين ليس لديهم حل محدد لمشكلة اصل الحركة وطبيعة القوة المحركة . وواضح انهم لا يرون ضرورة للتفسير وهذا لا يشبه موقف امبيدوكليس الذي رأى من قبل ضرورة حل المشكلة وامطاء حل محدد وان كان غير مقنع بنظرية من الحب والكرامية . وهذه الملاحظة تنطبق على ديمتريطس ان لم تنطبق على ليوقيبوس .

ولقد تحدث الذريون ايضا على ان الحركة كلها واقعة تحت تأثير قوة « الضرورية » . لقد كان انكساجوراس يعلم في هذه الحقبة ان حركة الاشياء كلها راجعة الى عقل عالمي . ولقد وضع ديمتريطس مقابل هذا بصراحة مذهب الضرورة ، لا يوجد عقل في العالم ، بل بالعكس ان كل الظواهر وكل ضرورة تتحدد تبليها بالعلل الالية العمياء . وفي هذا الصدد تنشأ بين الذريين معضلة ضد الالهة الشعبين والدين الشعبي . ويفسر ديمتريطس الايمان بالالهة بأنه يرجع الى الخوف من الظواهر الارضية والفلكية مثل البراكين والزلازل والكواكب والشهب . ولكن ديمتريطس يؤمن بأشياء لا تتمشى مع هذا فهو يؤمن بأن الهواء مسكون بأناس يشبهون الناس لكنهم اكبر ولهم حياة اطول وغسر الايمان بالالهة بأنه يرجع الى اسقاط من هذه الصور لانفسها مكونة من ذرات تنطبع على حواس الانسان وتنتج افكار الالهة .

والانواع المختلفة للمادة يجب تفسيرها في اية نظرية ذرية بشكل الذرات وحجبها ووضعها التي تتألف منها . وهكذا نجد ان الذريين يذهبون الى أن النار مؤلفة من ذرات نامعة ومستديرة . والنفس تتكون

---

(١) بيرنت : الفلسفة اليونانية المبكرة ، الفصل التاسع ، الفقرة

أيضا من ذرات ناعمة ومستديرة وهى نار استثنائية غريذة نقيسة  
ومشذبه . وعند الوفاة تتناثر ذرات النفس ومن ثم غلا موضع بالطبع  
لحياة أخرى ولقد قدم ديمقريطس أيضا نظرية عن الادراك الحسى بها  
تسقط الاشياء صورا لنفسها مؤلفة من الذرات ، وهذه الصور تصطدم  
بالحواس والذرات المتشابهة تدرك بالشميه . ويكون الفكر صادقا عندما  
تكون النفس متعادلة فى الحرارة والصفات الحسية للاشياء مثل  
الرائحة والذوق واللون لا توجد فى الاشياء ذاتها بل هى تعبر بحسب  
عن الحالة التى بها تؤثر فى حواسنا ومن ثم هى نسبية بالنسبة لنا .  
ولقد وصل الينا عدد من القواعد الاخلاقية التى قال بها ديمقريطس  
ولكنها لا تقوم بأية حال على النظرية الذرية ولا يمكن استخلاصها  
منها ، ومن ثم فليس لديهم أساس علمى بل هى اقوال متناثرة تمثل حكمة  
ديمقريطس وخبرته الدنيوية . وتبدو فكرته الرئيسية متمثلة فى القول  
ان على الانسان أن يستمتع بنفسه قدر المستطاع والا يضايق الانسان  
نفسه كثيرا . وعلى أية حال لا يجب تفسير هذا بأية طريقة منحطة او  
حسية ، بل بالعكس ، فان ديمقريطس يقول أن سعادة الانسان لا تتوقف  
على الممتلكات المادية بل على حالة النفس . ولقد أثنى على الاتزان  
والشعور بالمرح وهذا يتحقق على نحو رائع — كما يعتقد — بالاعتدال  
والبساطة .

## الفصل الثامن

### انكساجوراس

ولد انكساجوراس في كلاًزومينيا في آسيا الصغرى حوالى ٥٠٠ ق . م . وهو من أسرة نبيلة ويمتلك ثروة طائلة وقد أهل أملاكه سعباً من أجل المعرفة وسمياً من أجل العلم والفلسفة . ولقد ترك موطنه كلاًزومينيا واستقر في أثينا . ونحن لم نسمع من قبل أى شيء عن أثينا في تاريخ الفلسفة اليونانية . واقد كان انكساجوراس هو الذى نقل الفلسفة الى أثينا وأصبحت منذ أيامه المركز الرئيسى للفكر اليونانى . وفى أثينا اتصل انكساجوراس بكل المشهورين في عصره وكان صديقاً حميماً لبركليز السياسى وأبوريديريس الشاعر . غير أن صداقته لبركليز كلفته ضلالياً فلقد كان هناك قطاع سياسى قوى معارض لبركليز ويقدر ما نعترف بأن انكساجوراس لم يخرط في السياسة لكنه كان صديقاً للسياسى بركليز وكان هذا كافياً . وقد صمم أعداء بركليز على تفتيش انكساجوراس درساً ومن ثم وجهت اليه تهمة الإلحاد والتجديف وتفاصيل الاتهام هى أن انكساجوراس قال أن الشمس هى حجر ملتهب أحمر وأن القمر مصنوع من الأرض . وكان هذا حقاً لهذا بالضبط هو ما قاله انكساجوراس بالفعل عن الشمس والقمر . غير أن اليونانيين اعتبروا الأجرام السماوية آلهة ، وحتى الملائطون وأرسطو اعتقدوا أن النجوم كائنات إلهية وأن اعتبار الشمس حجراً ملتهباً أحمر والقول أن القمر مصنوع من الأرض كان لهذا تدبيراً ضد الأفكار اليونانية . ولقد وجهت التهمة لانكساجوراس وحوكم وأدين . وتفاصيل المحاكمة وما تلاها ليست معروفة على وجه الدقة . ولكن يبدو أن انكساجوراس هرب بمساعدة بركليز على الأرجح ومن أثينا رجع الى مسقط رأسه في آسيا الصغرى . وقد استقر في



لامباسكوس ومات هناك وهو في الثانية والسبعين من عمره . ولقد كان مؤلف بحث دون غيه أفكاره الفلسفية وكان هذا البحث معروفا للنفاية في زمن سقراط ولكن لم تبق منه سوى شذرات الآن .

وأساس فلسفه انكساجوراس هو نفس أساس فلسفته امبيدوكليس والذريين . ولقد انكر وجود أية ضرورة مطلقة بالمعنى الدقيق لانتقال وتحول الوجود الى الالوجود واللاوجود الى الوجود . أن المادة غير مخلوقة ولا تستنفذ والضرورة يجب أن تعد بخلط وتحليل اجزائها المركبة . وبدأ انكساجوراس نفسه وارد بوضوح شديد في شذرة من بحثه وصلت إلينا . يقول : « أن اليونانيين يفترضون خطأ وجود صدور وجمار لأنه ما من شيء يصدر وما من شيء يدمر . لكل شيء خليط وغير خليط من الأشياء السابقة الوجود ومن ثم فإن الأصوب أن نسمى إحدى العمليتين التركيب والعملية الأخرى التفكيك » .

لقد افترض الذريون أن المكونات القصوى للأشياء هي الذرات المركبة من نفس نوع المادة . وآمن امبيدوكليس بأربعة أنواع من المادة قصوى ونهائية . وانكساجوراس لا يوافق على كلا الرأيين ، فعنده أن الأنواع المختلفة للمادة نهائية وقصوى أي أن أشياء مثل الذهب والعظم والشعر والتراب والماء والخشب الخ هي أنواع نهائية للمادة لا تصدر من أي شيء آخر ولا تتحول من مادة إلى أخرى . وهو أيضا لا يتفق مع تصور الذريين أن المادة إذا انقسمت غائبا سنفصل إلى جزئيات قصوى لا تنقسم . وانكساجوراس يعتقد أن المادة يمكن أن تنقسم إلى مالا نهاية . وفي البداية كل أنواع المادة هذه كانت مختلطة معا في كتلة سديمية . وهذه الكتلة تمتد إلى مالا نهاية عبر المكان والأنواع المختلفة للمادة تخطط وتنفذ كل منها في الأخرى . وسيروية تشكيل العالم تحدث من جراء عدم خلط ما هو مختلط لجميع أنواع المادة وتجميع المادة المتشابهة مع المادة المتشابهة . وهكذا فإن جزئيات الذهب تفصل من الكتلة السديمية وتجمع معا وتكون الذهب ، وجزئيات الخشب تتجمع وتكون الخشب وهكذا دواليك . ولكن لما كانت المادة تنقسم إلى مالا

نهاية والخليط الاصلى للعناصر كاملا فانها مختلطة بقدر لا متناه . لهذا فان عملية عدم الخلط تستغرق زمنا لا متناهيا وهى قائمة الان وسوف تستمر دائما . وحتى فى انقضى العناصر لايزال هناك قدر من الخليط من جزيئيات الانواع الاخرى للمادة .

وبالنسبة لامبيدوكليس والذريين هناك حاجة لقوة محرركة لتفسير العملية العالمية الخاصة بفصل الخليط . فما هى هذه القوة فى فلسفة انكساجوراس ؟ حتى هذه اللحظة لا ترقى فلسفة انكساجوراس من الفلسفات السابقة عند امبيدوكليس والذريين بل بالعكس ، من ناحية الوضوح والتناسك المنطقى تاتى فى مرتبة ادنى من تلك الفلسفات . ولكن هنا بصدد مسألة القوة المحركة يصبح انكساجوراس لأول مرة اصيلا ويدخل مبدأ خاصا به وهو مبدأ يعد جديدا تماما فى الفلسفة . لقد اعتبر امبيدوكليس القوة المحركة هى الحب والكراهية وهما خياليان وغامضان من جهة لكنهما ماديان من جهة اخرى . والقوى عند الذريين هى ايضا مادية تماما ، غير أن انكساجوراس يتصور القوة المحركة على انها قوة غير لمزيائية وغير جسمانية كلية انها تسمى العقل الكلى ، والعقل الكلى هو الذى ينتج الحركة فى الاشياء التى تتسبب فى تشكيل العالم . فما هو الذى افشى بانكساجوراس الى مذهب العقل المدبر للعالم ؟ يبدو انه كان مأخوذا بما فى العالم من تصميم ونظام وجمال وتناسق . وهذه الاشياء — كما يعتقد — لا يمكن أن تكون من جراء القوى العمياء ، والعالم هو عالم محكوم على نحو عقلانى فهو يتحرك نحو غايات محددة . والطبيعة تظهر أمثلة عديدة على تكيف الوسيلة للغاية، فيبدو أن هناك خطة وغرضا فى العالم . لقد افترض الذريون أنه لا يوجد شئ سوى المادة والقوة المادية فكيف يمكن للتصميم والنظام والتناسق والجمال أن تحدث من جراء قوى عمياء تؤثر فى المادة السدسبية ؟ أن القوى العمياء التى تعمل على أساس من الفوضى السدسبية إنما تنفضى الى الحركة والتغير لكن التغير سيكون بلا معنى وبلا غرض وهى لن تقدم كونا منظما تنظيما عقلانيا والفوضى إنما ستعقبها فوضى الى مالا نهاية . وما يمكن أن يقدم القانون والنظام هو العقل وحده ومن ثم لميلاد من عقل كلى يدبر العالم .

فما هي خاصية هذا العقل الكلى في رأى انكساجوراس ؟ هل العقل في المقام الاول يجرى تصويره على انه لا مادي ولا جسمانى كلية ؟ ان ارسطو الذى كان في موضع يسمح له بمعرفة المزيد من المسألة على نحو أفضل من أى دارس معاصر أدرج في نقده بوضوح أن العقل عند انكساجوراس هو مبدأ غير جسمانى وضعه في هذا غالبية خيرة الكتاب المحدثين مثل زيلر وأدرمان . غير أن الرأى المقابل قد ذكره جروت على سبيل المثال ويعدّه من المعاصرين الاستاذ بيرنت الذى اعتقد أن انكساجوراس يتصور العقل الكلى على أنه قوة مادية وغيزيائية (١) ، ولما كانت هذه المسألة ذات أهمية كبرى فأننى سأدرج الحجج الرئيسية التى أسس عليها الاستاذ بيرنت دعواه . أولا لقد وصف انكساجوراس العقل بأنه « أرق الأشياء وأناها » كما قال أيضا انه « غير مختلط » وأنه لا يحتوى عليه أى خليط من أى شيء بجانب ذاته . ويقول الاستاذ بيرنت أن كلمات مثل « دقيق » و « غير مختلط » ستكون بلا معنى إذا ارتبطت بمبدأ غير جسمانى للأشياء المادية وحدها هى التى يمكن أن توصف بأنها دقيقة ونتية وغير مختلطة . ثانيا ، يرى الاستاذ بيرنت أن من المؤكد أن العقل الكلى يشغل مكانا لأن انكساجوراس يتحدث عن نسبه الأكبر والأصغر ، والأكبر والأصغر هما علاقتان مكانيتان ، ومن ثم فإن العقل يشغل حيزا وما يشغل حيزا مادي . غير أن هذه الحجج ليست حججا حاسمة . فاولا بالنسبة لاستخدام كلمتي « دقيق » و « غير مختلط » من الحق أن هذين التعبيرين إنما يدلان على صفات غيزيائية أساسا . ولكن كما أشرت في الفصل الاول تكاد تكون كل الكلمات التى تسمى الى أن نعبر بها عن الأفكار اللامادية أن تكون لها دلالة غيزيائية أصلا . فإذا اعتبر انكساجوراس ماديا لأنه يصف العقل بأنه دقيق فأننا نجزم في حق المادية إذا امتدنا أن تفكير أفلاطون « نورانى » أو أن عقل أرسطو « واضح » . والحقيقة هى أن كل الفلسفة تعمل في ظل صعوبة التعبير عن التفكير غير الحسى بلغة صدرت بهدف التعبير عن الأفكار الحسية . ولا توجد فلسفة في العالم حتى يومنا هذا لا نجد فيها تعبيرات قائمة على العلاقات الفيزيائية للتعبير عن أفكار غير غيزيائية

بالمرة . اذن بالنسبة للعقل الكلى الذى يشغل مكانا غائنه ليس صحيحا ان الاكبر والاصغر هما بالضرورة علاقتان مكائيتان ، فهما ايضا علاقتان كيميئتان فى الدرجة غائنى اقول ان عقلية افلاطون اكبر من عقلية كالياس لعل اسمى ماديا ؟ هل يعنى هذا ان عقلية افلاطون تشغل حيزا اكبر من عقلية كالياس ؟ ومن المؤكد ان انكساجوراس يستخدم الكلمات بهذه الطريقة . يقول : « العقل الكلى كله سواء الاكبر منه والاصغر » . انه يعنى ان العقل المكون للمسلم ( الاكبر ) متماثل فى الطبع مع عقل الانسان ( الاصغر ) . وعند انكساجوراس هناك عقل واحد يثبت فى كل الكائنات الحية الانسان والحيوان بل وحتى النباتات . وهذه المراتب المختلفة للموجودات يثبت فيها العقل نفسه ولكن بدرجات مختلفة حيث ان النسبة اكبر عند الانسان . لكن هذا لا يعنى ان العقل فى الانسان يشغل مساحة اكبر من المساحة التى يشغلها فى النبات . ولكن حتى لو تصور انكساجوراس العقل على أنه يشغل حيزا بالفعل غائنه لا يترتب على هذا ان يعتبره ماديا . ان مذهب عدم مكائية العقل هو مذهب حديث لم يتطور بالكامل حتى زمن ديكارت . والقول ان انكساجوراس لم يدرك ان العقل غير مكائى هو القول انه عاش قبل زمن ديكارت . مما لاشك فيه انه سيقرب على هذا ان عدم مادية العقل انما هو مسألة يتصورها انكساجوراس بشكل غامض ودون تمايز وان التناقض بين المادة والعقل ليس حادا عنده كما هو الشأن عنده . غير ان التناقض لا يزال مدركا ومن ثم من الصواب القول ان عقل انكساجوراس هو مبدأ غير مادى . والنقطة المحورية فى ادراج العقل فى فلسفة انكساجوراس هى انه لا يستطيع ان يفسر تصميم العالم ونظامه على اساس فيزيائى خالص .

والخاصية التالية للعقل الكلى هى النظر اليه على انه اساس الحركة . وانكساجوراس لانه لا يستطيع ان يفسر الحركة العرضية بشكل آخر ادراج العقل فى مذهب المادى ان العقل يلعب دور القوة المحركة التى تفسر العملية العالمية الخاصة بفصل الخليط . ولما كان العقل هو اساس الحركة غائنه هو نفسه غير متحرك لانه لو كانت فيه اية حركة لكان علينا ان نبحث من هذه الحركة فى شىء آخر خارجه . ان ذلك الذى هو علة الحركة كلها لا يمكن هو نفسه ان يتحرك . والخاصية

الثالثة للعقل هي أنه نقي تماما وغير مختلط بأي شيء آخر . أنه يعيش بمعزل وبذاته في ذاته ولذاته . وهو عكس المادة غير مركب وهو بسيط ، وهذا ما يعطيه هيئته وقوته الكاملة على كل شيء بسبب عدم وجود خليط من المادة فيه تحده وتعوق أوجه نشاطه ونحن المعاصرين انما يعن لنا أن نتساءل عما اذا كان العقل شخصا . هل هو — مثلا — موجود شخصي مثل اله المسيحيين ؟ هنا سؤال يكاد يكون مستحيلا أن نجيب عنه ، ومن المؤكد أن انكساجوراس لم يبحثه . يرى زيلر أن اليونانيين لديهم مفهوم غير كامل وغير متطور من الشخصية . وحتى عند افلاطون نجد الصعوبة نفسها . والتناقض بين الله ككائن شخصي وككائن غير شخصي هو فكرة حديثة تماما وما من يوناني بحث المسألة .

فاذا وصلنا الآن الى مسألة نشاط العقل ووظيفته في فلسفة انكساجوراس لمعلينا أن نلاحظ أنه مشكل للعالم وأنه ليس عقليا خالقا للعالم أن العقل والمادة يوجدان جنبا لجنب منذ الأزل . أن العقل لم يخلق المادة وكل ما هنا لك أنه ينظمه . يقول انكساجوراس : « أن الاشياء جميعا كانت معا متعددة بشكل لا متناه وقليلة بشكل لا متناه ، ثم جاء العقل وبث فيها النظام » . وفي هذا القول يبسدي انكساجوراس حسا منطقيا قويا . لقد أقام فكرته عن وجود العقل على أساس التصميم الذي يظهر نفسه في العالم . وفي الأزمنة الحديثة فإن وجود التصميم في العالم أصبح هو أساس الجدل حول وجود الله ، وهذا ما يعرف بالحجة الغائية . . الغائية تعني الرأي القائل أن الاشياء تستهدف غايات محددة . ورؤية العقل على أنه يحدث تصميمًا في العالم هي رؤية العالم من الزاوية الغائية . والحجة الغائية على وجود الله تؤكد أنه لما كانت هناك بديهية بشأن الغرض في الطبيعة فإن هذا لابد أن يرجع الى علة عقلية . ولكن الغائية في ذاتها لا يمكن أن تكون أساس جدل بشأن وجود عقل خالق للعالم بل بحسب بشأن وجود عقل مصمم للعالم . فاذا وجدت في الصحراء بقايا مدن ومعابد قديمة فانت مخول أن تستخلص منها أنه وجد عقل صمم هذه المدن والمباني ونظم المادة بهذه الطريقة الفرضية لكنك غير مخول أن تستخلص أن

العقل الذى صمم المدن قد خلق أيضا المادة التى صنعت منها .  
وانكساجوراس بهذا الصدد على حق ، الغائية ليست دليلا على عقل  
خالق للعالم واذا اردنا ان نبرهن على هذا فمعطينا ان نلجا الى خطوط  
اخرى فى الاستدلال العقلى .

فى البداية — اذن — كان هناك خليط سديمى من الانواع المختلفة  
للحادة ، والعقل ادخل دوامة فى نقطة فى وسط هذه الكتلة ، وقد انتشرت  
هذه الدوامة نحو الخارج فى كتلة المادة مثل الدوائر المتسببة من سقوط  
حجر فى الماء . فلهذه الدوامة تستمر للابد وهى تجتذب دوما المزيد من  
المادة من الكتلة اللامتناهية الى ذاتها . ولهذا فان الحركة لا تتوقف  
ابدا ، وهى تتسبب فى ان تجعل الانواع المتشابهة من المادة تنجذب الى  
الشبيهة فالذهب ينجذب الى الذهب والخشب ينجذب الى الخشب والماء  
ينجذب الى الماء وهكذا دواليك ويجب ان نلاحظ ان عمل العقل الكلى  
قاصر على الحركة الاولى ، انه لا يؤثر الا فى النقطة المحورية وكل حركة  
تالية تحدث بسبب الدوامة نفسها التى تجتذب المزيد من المادة المحيطة  
الى ذاتها . وفى الاول تنفصل الجزيئات الدافئة والجملة والخفيفة وهذه  
تكون الاثير أو الهواء العلوى ، ثم تاتى الجزيئات الباردة والرطبة  
والكثيفة التى تكون الهواء السفلى . والدوران يحمل الهواء السفلى  
نحو المركز ومن هذا تتكون الارض ، وهى — كما تصورها انكساجوراس —  
قرص مسطح محمول على الهواء ، والاجرام السماوية تتكون من كتل  
من الحجارة تمزقت من الارض بقوة دورانها ولما كانت مغذوفة للخارج  
فانها تصبح باطمة من خلال سرعة حركتها ويتكون القمر من الارض  
ويعكس نور الشمس . وهكذا كان انكساجوراس اول من ادرج السبب  
الحقيقى لنور القمر . وكان ايضا اول من اكتشف النظرية الحقيقية من  
الكسوف والخسوف فقد قال ان كسوف الشمس يرجع الى توسط  
القمر بين الشمس والارض وان خسوف القمر يأتى من وقوع ظل الارض  
على القمر . وقد آمن بوجود عوالم اخرى بجانب عالمنا وهذه العوالم لها  
شموسها واقمارها وهذه العوالم آهلة بالسكان . والشمس فى رأى  
انكساجوراس كبيرة للغاية واصل الحياة على الارض يرجع الى جراثيم  
توجد فى الجو يحملها الى الارض ماء المطر ثم تتكاثر . ونظرية

انكساجوراس في الادراك الحسى عكس نظريات امبيدوكليس والذريين ، فالادراك الحسى يتم بان تلقى المادة غير المتشابهة مع المادة غير المتشابهة .

وترجع أهمية انكساجوراس في تاريخ الفلسفة الى نظرية العقل فخلد كانت هذه هي المرة الاولى التى تتم فيها تفرقة محددة بين الجسمانى والملاجمانى لقد كان انكساجوراس آخر غيلسوف فى المرحلة الاولى من الفلسفة اليونانية . ولقد سبق أن أبديت ملاحظة فى الفصل الثمانى أن هذه المرحلة الاولى تتميز بان العقل اليونانى فيها لا يتطلع الا الى العالم الخارجى ، ففى تحاول أن تفسر مهنيات الطبيعة ، ولم تتعلم بعد التطلع الى ذاتها . غير أن التحول الى الدراسة الاستبطانية للعقل نجدها فى العقل مند انكساجوراس . لقد برز العقل الان الى مقدمة الصورة كمشكلة فلسفية وأن ايجلد ( العقل فى كل الاشياء وفى الفلسفة وفى الفرد وفى الطبيعة الخارجية هو ما يميز المرحلة الثانية فى الفلسفة اليونانية . وصياغة التناقض بين العقل والمادة هى أهم أنجاز لانكساجوراس .

ثانياً ، لقد كان انكساجوراس هو أول من ادخل فكرة الغائية الى الفلسفة . لقد شكل مذهب الذريين الاستكمال المنطقى لنظرية العالم المبكائيكية ، وهذه النظرية تفسر الاشياء جميعا بالصلل لكن العلية — كما رأينا — لا تفسر شيئا أن الالية فى العالم تبين لنا الوسيلة التى تظهر بها الاحداث لكنها لا تفسر لماذا تظهر اصلا ، وهذا لا يمكن تفسيره الا باظهار ( الغرض العقلى ) بالنسبة للاشياء باظهار العملية كلها كوسيلة نحو غايات عقلية . أن التطلع الى بداية ( علة ) الاشياء لتفسيرها هو نظرية الالية لما التطلع الى غاياتها لتفسيرها فهو الغائية . لقد كان انكساجوراس أول من تبين هذا بعناية ولهذا اثنى عليه ارسطو وجعله على عكس أصحاب النزعة الالية ليوقيبوس وديمقريطس ويقول أن انكساجوراس يشبه « رجلا رزينا وسط معتهوين » . والمبدأ الجديد الذى ادرجه فى الفلسفة قد تطور وشكل الفكرة المحورية عند افلاطون وارسطو . أن ادراك التناقض التوائم : العقل والمادة ، الالية والغائية ، هو ما يشكل عظمة انكساجوراس .

ولكن هنا بالذات ، في تطور هاتين الفكرتين ، تظهر أشكال قصور مذهبه . أولا لقد فصل المادة عن العقل لدرجة أن فلسفته تنتهي الى ثنائية تامة . لقد افترض أن العقل والمادة موجودان منذ البداية جنباً الى جنب كجداين مطلقين أصليين . وإن المادية الواحدية يمكنها أن تستخلص العقل من المادة والثنائية الواحدية يمكنها أن تستخلص المادة من العقل لكن انكساجوراس لا يقوم بأى من هذين العملين ، فكل منهما متروك في نظريته كسر أقصى بلا تفسير ، لهذا فإن فلسفته ثنائية لا تصالح فيها .

ثانياً ، أن غائيته استحالت في النهاية الى مجرد نظرية جديدة في الالية للدافع الوحيد الذى حثه على ابراج العقل في العالم هو انه لا يستطيع أن يفسر أصل الحركة على نحو آخر . أن الحركة الاولى للاشياء وحدها اى تكوين الدوامه هو الذى يدره بالعقل ، أما العملية التالية كلها فيتم تفسيرها بفعل الدوامه نفسها التى تجذب المادة المحيطة اليها . وهكذا فإن العقل ليس سوى قطعة أخرى من الالية تناصر على الدافع الاول للحركة . لقد اعتبر العقل ببساطة هو العلة الاولى ومن ثم فإن هذه هى الخاصية المميزة لكل المنزعة الالية اى العودة الى العقل الاولى الى البداية بل النظر الى غاية الاشياء لتفسيرها . ولقد وضع أرسطو المسألة وضعا رائعا كما هي عادته بقوله: «لقد استخدم انكساجوراس العقل كعلة آليه ليحسب تشكيل العالم وعندما يكون في حالة حيرة في تفسير أى شيء لماذا يكون بالضرورة هكذا فإنه يرجع الامر الى القوة . لكنه في الحالات الأخرى يجعل علة الاشياء أى شيء في أداء العقل » (١)





## الفصل التاسع

### السوفسطائيون

تختتم الفترة الاولى من الفلسفة اليونانية بأنكساجوراس . ولقد قدم مذهبه القائل بوجود عقل يدبر العالم مبدا جديدا في الفلسفة ، وهو مبدا التناقض بين المادة الجسمية والعقل غير الجسماني وبهذا نجد المبدأ الضمني وهو التناقض بين الطبيعة والانسان . فإذا كانت المشكلة المطروحة في المرحلة الاولى من الفلسفة هي أصل العالم وتفسير الوجود وصيرورة الطبيعة فإن المرحلة الثانية للفلسفة تبدأ بالسوفسطائيين بطرح مشكلة وضع الانسان في الكون . لقد كانت آراء الفلاسفة الاول في كليتها كونية أما آراء السوفسطائيين فهي انسانية تماما . وفي أواخر هذه المرحلة الثانية يتجمع هذان الخطان الفكريان ويخصب كل منهما الآخر . ومشكلة العقل ومشكلة الطبيعة تصبحان عاملين في المذاهب الكبرى الكلية الشاملة عند افلاطون وأرسطو .

ولن يتمكن من فهم أوجه نشاط وتماليم السوفسطائيين من غير وجود الملم الى حد ما بالظروف الدينية والسياسية والاجتماعية في هذه الفترة . فبعد صراعات طويلة بين الشعب والنبلاء أصبحت الديمقراطية هي المنتصرة . غير ان الديمقراطية في اليونان لا تعنى ما نقصده بهذه الكلمة الان . ان الديمقراطية لا تعنى المؤسسات النيابية البرلمانية والحكومات التي تتشكل من الشعب من خلال النواب المنتخبين ، لم تكن اليونان القديمة امة واحدة تحت حكم واحد ، وكل مدينة بل تكاد تكون كل قرية دولة مستقلة لا تحكمها سوى قوانينها . وبعض هذه الدول كانت صغيرة حتى أنها كانت لا تضم سوى حفنة من المواطنين وكلها كانت صغيرة حتى ان كل المواطنين يمكن أن يلتقوا جميعا في مكان واحد وهم يقومون شخصيا بتنفيذ القوانين والاشغال العامة ، ولم تكن هناك ضرورة للتبثيل النيابي ، وبالتالي لمضى اليونان كل مواطن هو

نفسه سياسى ومشرع . وفى هذه الظروف كان شعور الانحياز يسارز  
للغاية والناس ينسبون مصالح الدولة من أجل مصالح الحزب وينتهى  
هذا بالناس بنسيان مصالح حزبهم لصالح مصالحهم الخاصة . وأصبح  
الطمع والطموح والاعتصاب والانانية والذاتية المطلقة والهوى الجموح  
هى النغيمات السائدة فى الحياة السياسية فى تلك الفترة . وانهيار الدين  
سار جنباً الى جنب مع نهضة الديمقراطية والايان بالالهة يكاد يكون  
موضع الشك ، وهذا يرجع فى جانب منه الى الانتحطاط الخلقى للدين  
اليونانى نفسه . وإن أى فعل مهما يكن غاضحاً أو مشيناً يمكن تبريره  
بأثلة من الالهة انفسها كما يحكى الشعراء وكتاب اساطير اليونان . غير  
أن انهيار الدين يرجع فى جانبه الاكبر الى تقدم العلم والفلسفة الذى  
نجحته فى هذه المحاضرات . والاتجاه الكلى لتلك الفلسفة هو استخلاص  
العلل الطبيعية لما ينسب حتى آنذاك لعمل القوى الالهية وليس لهذا  
الا تأثير مقوض على الايمان . ويكاد يكون الفلاسفة جميعاً معادين لدين  
الشعب اما سراً عند البعض أو جهرة عند الغالبية . ولقد بدا الهجوم  
اكرينوفان ، وواصل هيرقليطس الهجوم وحاول ديمقريطس اخسراً أن  
يلسر الايمان بالالهة على أنه جراء الخوف من الظواهر الارضية والفلكية  
وما من انسان متعلم أصبح يؤمن بالالوهية والاعاجيب والمعجزات .  
وخفيت على الشعب اليونانى موجة من العقلانية والشكية . وأصبح  
العصر عصر التفكير السلبى والنقدى والهائم . لقد توطدت الديمقراطية  
مؤسسات الدولة الارستقراطية القديمة وقوض العلم التزمّت الدينى .  
ومع سقوط هذين العمودين لما هو مؤسس ينهار كل شيء آخر . وحدث  
نقد ورفض للاخلاقيات والمعادن والسلطة والتقاليد كلها . وما كان  
بعده آباء اليونان تقياً وورعاً موضع الاحترام والتقدير أصبح اليسوتان  
المحدثون ينظرون اليه على أنه موضوعات مسالحة للسخرية والضحك .  
وكل قيد من جانب العادة أو القانون أو الاخلاقيات احيط باستيلاء باعتباره  
قيداً غير مرغوب فيه على دواعى الانسان الطبيعية . وما يتبقى بعد تنحية  
هذه الامور هو الشهوة والهوى واردة الفرد الذاتية .

وتعد تعاليم السووسطائيين مجرد انتقال الى القضايا النظرية لهذه الاتجاهات العملية لتلك الفترة . وبعد السووسطائيون أطفال مصرهم ومصرى زمانهم وتعاليمهم الفلسفية هي ببساطة بلورة للدوافع التي تحكم حياة الناس الى مبادئ وقواعد مجردة .

نحن هم السووسطائيون وما هي ماهيتهم ؟ أولا ، لم يكونوا مدرسة للفلاسفة . لا يمكن مقارنتهم — مثلا — بالفيثاغوريين أو الايليين ، وليس عندهم — كما هو الحادث في اية مدرسة — اى مذهب للفلسفة يشتركون فيه جميعا ، ولا نجد ايا منهم قد شيد مذهباً للفكر . ليس لديهم شيء مشترك سوى بعض الاتجاهات الفكرية المتككة ، كما لم تكن هناك رابطة شخصية لصيقة تربط احدهم بالآخرين كما نلهم الوضع بالنسبة للاعضاء في المدرسة الواحدة . لقد كانوا فئة محترفة لا مدرسة وعلى هذا النحو كانوا متناثرين في جميع انحاء اليونان وكثيرون يتفنون بالانخاسات المهنية ولقد كانوا اساتذة ومربين محترفين . ويرجع ظهور السووسطائيين الى الطلب المتزايد على التعليم الشسمى الذى كان مطلبا اصيلا من اجل الاستشارة والمعرفة في جانب منه ، لكنه كان في الاغلب رغبة في تعليم مثل هذه المعرفة المفروضة التي تؤدي الى النجاح الدنيوى والسياسى بصفة خاصة . وحمل انتصار الديمقراطية معه ان الوظائف السياسية متاحة الان للجهاير والتي كانت محجوبة عنهم . ويمكن لاي انسان ان يرتفع الى ذروة المناصب في الدولة اذا كان مزودا بالمهارة والقدرة على الخطابة واثارة مشاعر الدهماء ومتسلحا كائيا بالتعليم . ومن ثم ظهرت الحاجة لمثل هذه التربية التي تمكن الانسان العادى من شغل منصب سياسى له . وهذه الحاجة هي التي اخذ السووسطائيون على عاتقهم اشباعها ، فآخذوا يطومون باليونان من مكان الى آخر ، خالطوا المحاضرات واتخذوا لهم تلاميذ وفخولا في مجادلات وحصلوا مقابل هذه الخدمات على اجور باهظة . لقد كانوا اول من تلقى اجرا على تعليم الحكمة في اليونان . وليس في هذا ما يشين في حد ذاته لكنها لم تكن مادة على وجه الاطلاق . وحكام اليونان لم ينالوا اى اجر اطلاقا على حكمتهم . وسقراط الذى لم يقبل اى اجر بل قدم حكيمته مجانا لكل من ارادها يفخر الى حد ما بأنه مضاد للسووسطائيين في هذا المجال .

لم يكن السوفسطائيون غلاسنة بالمعنى الفنى فهم لم يتخصصوا فى مشكلات الفلسفة ، وكانت نزعاتهم نزعات عملية تنهاهم وهم يعلمون أى موضوع مهما يكن عندهما تكون هناك حاجة شعبية لتعلمه . فمثلا ، أخذ بروتاجوراس على عاتقه ان يبيث فى تلاميذه مبادئ النجاح كسياسى او كموطن خاص . وعلم جورجياس البلاغة والسياسة وعلم برويتقوس النحو والاشتقاق اللغوى وعلم هيبياس التاريخ والرياضة والفيزياء . ونتيجة هذا الاتجاه العملى لدى السوفسطائيين لا نسمع أية محاولات بينهم لحل مشكلة اصل الطبيعة او طابع الحقيقة المطلقة . ولقد وصف السوفسطائيون على انهم معلمو غشيلة والوصف صحيح بشرط ان تنهم كلمة الغشيلة بمعناها اليونانى حيث لا تقتصر على الاخلاقيات فحسب . غهى تعنى عند اليونان قدرة الشخص على ان يؤدى بنجاح وظائفه فى الدولة . وهكذا فان وظيفة رجل الالة ان يعلم الالة وفضيلة الطبيب هى العناية بالمرضى وفضيلة مدرب الخيول هى القدرة على تربيها . ولقد اخذ السوفسطائيون على عاتقهم ان يدرّبوا الناس على الغشيلة بهذا المعنى لجعلهم مواطنين ناجحين وأعضاء ناجحين فى الدولة .

غير ان المهمة الأكثر شعبية لليونانى ذى المقدرة فى ذلك الوقت هى المهمة السياسية التى تقدم جانبية للمراكز العليا فى الدولة . ومن أجل هذه المهمة ما هو ضرورى فوق كل شيء هو الفصاحة او اذا كان هذا متعذرا فعلى الأقل الحديث الجاهز . والقدرة على الجدل لمواجهة أية قضية تثار ان لم يكن بالاستدلال القوى غبالانجام السريع . ومن هنا فان السوفسطائيين يركزون طاقاتهم الى حد كبير على تعلم البلاغة والخطابة وهذا شيء طيب فى حد ذاته . لقد كانوا اول من وجهوا الانتباه الى علم الخطابة الذى يعدون هم مؤسسينه . غير ان خطابتهم لها ايضا جانبها السيئ الذى اصبحت فى القسو جانبها الوحيد . فان أهداف السياسيين الشباب الذين تدربوا ليست هى البحث عن الحقيقة من أجل الحقيقة بل مجرد اتباع ما يرغبون فى الاعتقاد فيه . ومن ثم فـ ان السوفسطائيين مثل المحامين لا يحاولون بحقيقة المسألة ، وهم قادرون على تقديم رصيد من الحجج حول أى موضوع او البرهنة على أية قضية وهم يشحنون قدرتهم لكن يجعلوا الاسسوا يسدو هو الافضل

والبرهنة على أن الاسود هو الابيض. وبعضهم - مثل جورجياس - اكدوا انه ليس ضروريا أن تكون لديهم أية معرفة بموضوع ما لكي يدلوا باجابات مرضية بشأنه . ولقد اخذ جورجياس على عاتقه بشدة أن يجيب على أى سؤال عن أى موضوع في التو وعفو خاطر . واستخدم لاجراز هذه الغايات مجرد الشفقة والتلاعب اللفظي . والسوفسطائيون بهذه الطريقة سمعوا الى تحير خصوصهم وبلبلتهم وتشويشهم وإذا كان هذا مستحيلا لجأوا الى هزيمتهم بالعنف والضجة واللجاج . وهم يلجؤون أيضا الى التعمية بالتشبيهاات الغريبة او المزخرفة والتلاعب بالتراكيب النحوية الشاذة وبالامثال والجميل الانفراتية القائمة على التناقض الظاهري وبصفة عامة بكونهم مهرة وبارعين بدلا من أن يكونوا صانقين . وعندما يكون الانسان شاكيا فانه في الغالب يتحير بالبراعة والمهارة وبالاتراق وبالحكمة القصيرة الموجزة ولكن عندما يكبر يتعلم الا يعبا بهذه الامور وان يعتنى أساسا بجوهر وحقيقة ما يقال . ولقد كان اليونانيون شعبا شاكيا ، ولقد احبوا الاوال البارة وهذا هو ما بهم في التسامح الذي اسبغوه حتى على أشد عبارات السوفسطائيين مبالا .

واقدم سوفسطائي معروف هو بروتاجوراس . لقد ولد في أثينا حوالي ٤٨٠ ق . م . ولقد جاب اليونان واستقر بعض الوقت في أثينا . وعلى أية حال فقد اتهم في أثينا بالتحلل والاحاد وهذا يستند الى كتاب الفه من موضوع الالهة وقد بداه بهذه الكلمات : « اما بالنسبة للالهة فماننى عاجز عن القول ما اذا كانت موجودة أم لا » ولقد حرق الكتاب علنا وكان على بروتاجوراس أن يهرب من أثينا فمر الى صقلية لكنه غرق وهو في طريقه حوالي عام ٤١٠ ق . م .

وبروتاجوراس هو صاحب القول الشهير « الانسان هو معيار كل الاشياء ، معيار ما هو موجود فيكون موجودا ، ومعيار ما ليس بوجوده فلا يكون موجودا » . وهذا القول يلخص في عبارة واحدة تعاليم بروتاجوراس كلها . وفي الحقيقة انه يحتوى على شكل جنيني للفكر الشامل للسوفسطائيين . لهذا يحسن أن نفهم تماما ما يعنيه هذا القول . لقد

اتمام الفلاسفة اليونانيون الاول تفرقة واضحة بين الحس والفكر ، بين الادراك الحسى والعقل وآمنوا ان الحقيقة انها يكشفها العقل لا الحواس . ولقد كان الايليون هم اول من اكد هذه التفرقة فالحقيقة القصوى للاشياء كما يقولون هى الوجود المحض الذى لا يعرف الا بالعقل ، والحواس هى التى تزغلتنا بمظهر الصيرورة . ولقد اكد هيرقليطس بالمثل ان الحقيقة التى هى بالنسبة له قانون الصيرورة معروغة بالفكر وان الحواس هى التى تزغلتنا بمظهر الدوام . وحتى ديمقريطس آمن بان الوجود الحق اى الخرات المادية هى من الصغر لدرجة ان الحواس لا تستطيع ان تدركها وان العقل وحده هو الذى يعي وجودها . والان : ان تعاليم بروتاجوراس تقوم اساسا على انكار هذه التفرقة والتشويش عليها . فاذا كان علينا ان نتبين هذا فعلينا أولا وقبل كل شيء ان نفهم ان العنصر العقلى كلى والاحساس هو العنصر الجزئى فى الانسان . أولا العقل عنده القدرة على التوصل والاحساس ليست عنده هذه القدرة . ان حواس ومشاعرى شخصية بالنسبة لى ولا يمكن نقلها الى الناس الاخرين . مثلاً ، لا يستطيع انسان ان ينقل احساس الحمرة الى انسان عنده حى ألوان لم يسبق له ان جرب احساس اللون الاحمر . لكن الفكرة العقلية يمكن توصيلها الى اى كائن عاقل . والان : فلنأخذ مسألة ما اذا كانت زاويتا قاعدة المثلث المتساوى الساتين . فاذا لجأنا الى شهادة الحواس فانه يمكن لانسان ان يقول ان الزاويتين تبدوان له متساويتين ،ويمكن لانسان آخر ان يقول ان احدى الزوايا تبدو اكبر من الزاوية الاخرى وهكذا . ولكن اذا لجأنا الى شهادة العقل كما فعل افلاطس اذن فانه يمكن البرهنة على ان الزاويتين متساويتان ولا يكون هناك موضع للانطباعات الشخصية لان العقل هو قانون صادق كلياً ومفروضاً على الجميع . ان حواس شخصية وخاصة بى وهى لا تقيد أحداً عداى ، وأن انطباعاتى من المثلث ليست قانوناً مفروضاً على اى انسان سواى . غير ان عقلى انما اشارك به جميع الكائنات العقلية الاخرى ، انه ليس قانوناً لى لحسب ، بل للجميع . انه عقل متماثل متدى وعند الآخرين ، لهذا فان العقل هو العنصر الكلى والاحساس هو العنصر الجزئى فى الانسان . وهذه التفرقة هى عينها التى يرغبها بروتاجوراس من الناحية العملية . وهو لا يقصد بالانسان البشرية على

الاطلاق ، بل يقصد الانسان الفرد . وهو يقصد بهيكل جميع الاشياء  
مقياس حقيقة الاشياء كلها ، أن كل انسان فرد هو مقياس ما هو حقيقى  
بالنسبة له ، وليست هناك حقيقة مسوى احساسات وانطباعات كل  
انسان . وما يبدو صادقا بالنسبة لى صادق بالنسبة لى ، وما يبدو  
صادقا بالنسبة لك صادق بالنسبة لك .

وعادة ما نفرق بين الانطباعات الذاتية والحقيقة الموضوعية .  
وكلمتا ذاتى وموضوعى مترددان باستمرار طوال تاريخ الفلسفة ولما كانت  
هذه هى المرة الاولى التى استخدم فيها هاتين الكلمتين فسوف اشرحها  
هنا . فى كل فعل من اعمال التفكير يجب أن يكون هناك مصطلحان  
بالضرورة : اننى انظر الان الى هذا المكتب واكرر فى هذا المكتب . هناك  
( الانا ) التى تفكر وهناك المكتب المفكر فيه ، ( انا ) فاعل الفكر  
والمكتب هو موضوع الفكر . بصفة عامة الفاعل هو الذى يفكر والموضوع  
هو ما يجرى التفكير فيه . الذاتى هو ذلك الذى يمت الى الفاعل والموضوعى  
هو الذى يمت الى الموضوع . ومن ثم فان معنى التفرقة بين الانطباعات  
الذاتية والحقيقة الموضوعية واضح . ان انطباعى الشخصى قد يكون  
أن الأرض مسطحة ولكن الحقيقة هى انها مستديرة . وعندما اكون  
سائرا فى الصحراء فقد أتعرض للسراب وأظن انه ماء أماى ، هذا هو  
انطباعى الذاتى . والحقيقة الموضوعية هى أنه لا يوجد شيء مسوى  
الرمل ، ان الحقيقة الموضوعية هى شيء له وجود خاص به ، مستقل عنى  
ولا يهم ما افكر فيه أو ما تفكر فيه لنت ، لا يهم ما أريده أو ما تريده  
أنت ، فالحقيقة هى على نحو ما هى عليه ، وعلينا أن نتطابق مع  
الحقيقة ، والحقيقة لا تتطابق مع اهتماماتنا أو رغباتنا أو انطباعاتنا  
الشخصية . أن تعاليم بروتاجوراس ترقى من الناحية العملية الى انكار  
هذا . وما نقصده هذه التعاليم هو أنه لا توجد حقيقة موضوعية ، ولا  
توجد حقيقة مستقلة عن الذات الفردية . وما يبدو للفرد على أنه حقيقى  
هو حقيقى بالنسبة لهذا الفرد . وهكذا فان الحقيقة متطابقة مع  
الاحساسات والانطباعات الذاتية .



وانكار التفرقة بين الحقيقة الموضوعية والانطباع الذاتى هو عين انكار التفرقة بين العقل والحس . بالنسبة لحواسى تلوح الارض مسطحة ، وتبدو مسطحة بالنسبة للمعين . ولا أعرف الحقيقة الموضوعية من أن العالم مستدير الا من خلال العقل . لهذا فان العقل هو المعيار الممكن الوحيد للحقيقة الموضوعية . واذا أنكرت الجانب الحق للعنصر العقلانى فانه سيقرب ان ستكون ضحية عاجزة فى ايدى الانطباعات الشخصية المتباينة . والانطباعات المتولدة من الحواس تختلف عند الفلاس المختلفين ، فمانسان يرى شيئا ما بشكل ما ويراه آخر بشكل مغاير . لهذا اذا كان ما يبدو لى حقيقيا يكون حقيقيا لى وما يبدو حقيقيا لك يكون حقيقيا لك واذا كانت انطباعاتنا تختلف فانه سيقرب على هذا ان القضيتين المتناقضتين يجب ان تكونا كلتاهما صادقتين . ولقد فهم بروتاجوراس هذا بوضوح ولم يتنصل من النتيجة . لقد علم ان جميع الاراء صادقة وان الخطأ مستحيل وأنه مهما تكن القضية المطروحة فانه يمكن دائما معارضتها بقضية متناقضة بحجج صادقة متساوية وبحقيقة متساوية . . . والنتيجة فى الحقيقة لهذا الاجراء هى سلب كل معنى من التفرقة بين الحقيقة والزيف ، وسيكون الامر سواء أن نقول أن كل الاراء صادقة أو نقول انها كلها زائفة ، وكلمتا صدق وزيف فى هذا السياق لا معنى لهما . والقول أن ما أشعر به هو الصدق بالنسبة لى لا يعنى الا أن ما أشعر به هو ما أشعر به . واطلاقى عليه « الصدق بالنسبة لى » لا يضيف شيئا للمعنى .

ويبدو أن بروتاجوراس قد توصل الى هذه العقائد بملاحظة الانطباعات المختلفة عن الشيء الواحد التى تولدها أعضاء الحس عند الناس المختلفين بل وحتى للشخص نفسه فى اوقات مختلفة . لماذا كانت المعرفة تعتمد على هذه الانطباعات فان الحقيقة من الشيء لا يمكن أن تتأكد . كما تأثر أيضا بتعاليم هيرقليطس . لقد علم هيرقليطس أن كل دوام وهم ، فكل شيء هو صيرورة دائمة ، وكل الاشياء تتدفق ، وما هو موجود فى هذه اللحظة لا يعود موجودا فى اللحظة التالية وحتى فى اللحظة

الواحدة يؤمن هيرقليطس أن الشيء موجود وغير موجود . فإذا كان من الحق أن نقول أنه موجود فانه من الحق أيضا بالمثل أن نقول . أنه غير موجود . وهذا في الواقع هو تعاليم بروتاجوراس .

وهكذا ترقى الفلسفة البروتاجورية الى مستوى الاعلان بأن كل معرفة مستحيلة ، فإذا لم تكن هناك أية حقيقة موضوعية فانه لا يمكن أن تكون أية معرفة بها . واستحالة المعرفة هي أيضا تشكل موقف جورجياس . وعنوان كتابه يدل دلالة خاصة على حسب السوفسطائيين للاندراق أو التناقض الظاهري ، العنوان هو : « حول الطبيعة أو اللاوجود » . ولقد حاول في هذا الكتاب أن يبرهن على ثلاث قضايا : (١) « لا شيء يوجد (٢) إذا وجد شيء فلا يمكن معرفته (٣) إذا لمكن معرفته فلا يمكن نقل معرفته الى الآخرين .

ومن أجل أن يبرهن جورجياس على القضية الاولى وهي « لا شيء موجود » ارتبط بـ مدرسة الايليين وخاصة زينون . لقد علم زينون أنه في كل كثرة وحركة أى في كل وجود توجد تناقضات لا تصالح بينها . وزينون لم يكن اطلاقا من الشكاك ، فهو لم يكن يبحث عن التناقض في الاشياء من أجل التناقض بل لكي يؤيد الأطروحة الايجابية عند بارمنيدس وهي أن الوجود وحده موجود وأن الصيرورة ليست شيئا على الإطلاق . ولهذا يجب أن يعد زينون مفكرا بناء لا هابيا . ولكن من الواضح أنه بالتأكيد بحسب على العنصر السلبي في فلسفته فانه يمكن استخدام نقائضه كأسلحة قوية في قضية الفزعة الشكية والعنمية . وبهذه الطريقة استخدم جورجياس جدل زينون . لما كان كل وجود متناقضا فانه يترتب على هذا أنه لا يوجد شيء . — كما أنه استغل حجة بارمنيدس الشهيرة بصدد أصل الوجود . يقول جورجياس إذا كان هناك شيء فانه لا بد أن تكون له بداية ، وأن وجوده يجب أن يصدر إما من وجود أو عن لا وجود ، فإذا كان يصدر عن وجود فانه لا توجد بداية ، وإذا كان يصدر من لا وجود فانه هذا مستحيل لانه ما من شيء يمكن أن يظهر من العدم لهذا فلا شيء موجود .

والقضية الثانية عند جورجياس هي : اذا كان هناك شيء موجودا  
فانه لا يمكن معرفته ، وهذه القضية هي المتجه السوسطائى فى الفكر  
بقضه وتضيضه وهى توجد بين المعرفة والادراك الحسى وتجاهل  
العنصر العقلى . ولما كانت الانطباعات الحسية تختلف عند الناس  
المختلفين ، بل وحتى فى الشخص نفسه فان الشيء كما هو فى حد ذاته  
لا يمكن معرفته . وتنشأ القضية الثالثة من التوحيد نفسه بين المعرفة  
والاحساس حيث ان الاحساس هو ما لا يمكن توصيله .

وذهب السوسطائيون المتأخرون الى ابعاد مما ذهب اليه  
بروتاجوراس وجورجياس ، فقد كانت مهمتهم هى تطبيق تعاليم  
بروتاجوراس على مجالى السياسة والاخلاق ، فاذا لم تكن هناك أية  
حقيقة موضوعية واذا كان ما يبدو صادقا عند كل فرد هو بالنسبة  
له الصديق فكذلك ايضا لن يكون هناك قانون اخلاقى موضوعى وما يبدو  
انه صواب بالنسبة لكل انسان هو صواب بالنسبة له . واذا كان علينا ان  
نحرز شيئا جديرا بان نطلق عليه الاخلاقيات فواضح انه يجب ان يكون  
قانونا للجميع وليس مجرد قانون للبعض ويجب ان يكون صادقا وملزما  
لجميع الناس ومن ثم يجب ان يتأسس على ما هو كلى فى الانسان اى  
عقله . وان تأسسه على الانطباعات الحسية والمشاعر يعنى تأسيسه على  
الكثيران الريلية المتحركة . ان مشاعرى واحاسيسى لا تلزم اى احد  
سواى ومن ثم فان القانون الصادق الكلى لا يمكن ان يتأسس عليها .  
ومع هذا وحد السوسطائيون بين الاخلاقيات ومشاعر الفرد ، وما اظن  
انه صواب يكون صوابا بالنسبة لى ، وما تظنه صوابا بالنسبة لك هو  
صواب بالنسبة لك ، وما يريده كل انسان بارادته اللاعقلية ويختار ان  
يفعله يكون مشروعاً له . وهذه النتائج استخلصها بولوس وثراسيماخوس  
وكريتياس .

والان اذا لم يكن هناك شيء هو الصواب الموضوعى على هذا النحو  
فانه سيقترن على ذلك ان قوانين الدولة يمكن الا تتأسس الا على القوة  
والعادة والقناعة . اننا غالباً ما نتحدث عن القوانين العادلة والقوانين  
الخيرة ولكن ان نتكلم بهذه الطريقة معناها اننا نضمن كلامنا وجود معيار

موضوعي للخير والعدالة به يمكننا أن نقارن القانون ونقنين ما إذا كان يتفق مع ذلك المعيار أم لا . وبالنسبة للسوفسطائيين الذين أنكروا أي معيار من هذا النوع يصبح من اللغو الحديث من القوانين العادلة والخيرة، فما من قانون خير أو عادل في ذاته لأنه لا يوجد شيء أسبه الخير أو العدالة . أو إذا استخدموا كلمة مثل العدالة فانهم يحددونها هل تعنى حق الأقوى أو حق الاغلبية . وقد استخلص بولوس وتراسيباخوس بالتالي أن قوانين الدولة هي من اختراع الضعفاء الذين بلغ بهم المكر مداه — وقد لجأوا الى هذه الحيلة — للسيطرة على الأقوياء وسلبهم ثمار قوتهم الطبيعية . أن قانون القوة ليس الا القانون الوحيد الذي تعترف به الطبيعة . لهذا إذا كان الانسان قويا بما فيه الكفاية لتحدى القانون بالحصانة فان له الحق أن يفعل هذا ، وهكذا كان السوفسطائيون أهل من روجوا لمذهب القوة هي الحق وأن لم يكونوا الآخرين . وعلى هذا النحو غسر كريتياس الاعتقاد الشعبي والإيمان بالالهة على أنه اختراع من جانب سياسى محترف للسيطرة على الغفواء عن طريق الخوف .

ومن الواضح الآن أن الاتجاه الكلى لهذه التعليم السوفسطائية هو اتجاه مدمر ومعاد للجميع . أنه مدمر للدين والأخلاقيات وأسس الدولة وكل المؤسسات القائمة ونستطيع الآن أن نقبين أن آراء السوفسطائيين كانت في الواقع بكل بساطة هي بلورة في الفكر المجرد للاتجاهات العملية لهذا العصر . فالفلاس في الممارسة والسوفسطائيون في النظرية يطأون تحت اقدام قيود القانون والسلطة والعادة ولا يتحركون سوى تحدى الفرد في ارادته الفجة وانانيته ولقد كان هذا العصر في الواقع — « عصر نهضة » وهو يعنى عصر استنفارة . وعصور الاستنفارة هذه على ما يبدو تأتي دوريا في تاريخ الفكر وفي تاريخ الحضارة . ولقد كان هذا أول عصر نهضة يتناوله تاريخ الفلسفة وأن لم يكن الأخير . لقد كان عصر تنوير يونانيا . ومثل هذه العصور لها خصائص معينة : فهي تأتي — كتعمدة عامة — عقب حقبة من الفكر البناء . وفي مثالنا الراهن يأتي عصر التنوير اليوناني عقب التطور العظيم للعلم والفلسفة من طاليس الى انكساجوراس . وفي مثل هذه الفترة البناء يصل المفكرون الكبار مبادئ جديدة تنسرب في خلال الزمن الى جماهير الشعب وتؤدي الى علم شعبي

ان لم يكن علما ضحلا وثقافة واسعة الانتشار ، وتصبح القربة الشعبية صفة للعصر والامكار الجديدة المنبثة وسط الشعب تحطم المسلمات القديمة والافكار القائمة ، وهكذا يصبح الفكرى الذى كان بناء فى الاول مدبرا وهو متغلغل وسط الناس . ومن ثم فان التفكير الشعبى فى عصر التنوير ينفى الى الرغض والشك وعدم الايمان . انه فكر سلبي فحسب فى اوجه نشاطه ونتائجه ، ويتم تدمير السلطة والتراث والعادات امسا كلية او جزئيا . ولما كانت السلطة والتراث والعادات هى اسمنت البناء الاجتماعى فانه يظهر تحلل عام لهذا البناء الى افراده المكونين له ، ويوضع التاكيد كله على الفرد ، ويصبح الفكر متركزا حول الذات ، ان الفردية هى نفمة سائدة والذاتية المتطرفة هى مبدا العصر . وكل هذه الصفات تظهر فى عصر النهضة اليونانى . والمذهب السوسفطائى القائل ان الحقيقة هى ما اعتقده ( انا ) والخير هو ما اختار ان اعمله ( انا ) هو التطبيقى المتطرف للمبادئ الذاتية والمتركة حول الذات .

ولقد كان القرن الثامن عشر فى اوائله فى انجلترا وفرنسا بالمثل عصر تنوير وكذلك هذه الحقبة التى تكاد نخرج منها الان نفى : تحمل العديد من صفات عصر النهضة فهو قرن ملء بالشك والتدمير . وقد تعرضت للنقد المدمر كل المؤسسات القائمة والزواج والاسرة والدولة والقانون . ولقد جاء عقب انتهاء حقبة عظيمة من التفكير البناء والتطور العلمى فى القرن التاسع عشر . واخيرا فان العصر قد اوجد فلسفته البروتاجورية والتى يسميها البراجماتية ، لماذا لم تكن البراجماتية متركزة الذات نفى متركزة اجتماعيا ، والحقيقة لا تعود منظورة على انها حقيقة موضوعية على البشرية ان تطابق معها ، فما هو ( مفيد ) فى اعتقاده والايمان ( المثير ) عمليا هو الحقيقة . ولكن لما كان ( المثير ) فى عصر وبلد غير ( مثير ) فى عصر آخر وبلد آخر لان ما هو مفيد فى اعتقاده اليوم سيكون بلا جدوى غدا فانه يترتب على هذا عدم وجود حقيقة موضوعية مستقلة عن البشرية جمعاء . ان الحقبة لا تتحدد الان على انها مستندة الى احساسات الانسان كما كان الحال عند بروتاجوراس

بل على انها معتمدة على ارادة الانسان . وفي الحالين لا نجد أن العنصر الكلى في الانسان اى عقله هو الذى يكون أساس الحقيقة والاخلاقيات بل نجد العنصر الجزئى الفردى الذاتى فيه .

وعلىنا الا ننسى الجدارات الكثيرة عند السوغسطينيين . فمن الناحية الفردية كانوا في الغالب رجالا جديرين بالاحترام فلا شيء يمكن أن يؤخذ ضد بروتاجوراس وأصبح المثل بروديكوس لحكمته وصواب مبادئه . زيادة على ذلك ساهم السوغسطيون كثيرا في تقدم المعرفة . لقد كانوا اول من وجهوا الانتباه الى دراسة الكلمات والجمال والاسلوب والنثر الفنى والابحار . ولقد كانوا مؤسسى علم الخطابة ، ونشروا التعليم والثقافة في جميع انحاء اليونان واوجفوا دافعا كبيرا لدراسة الافكار الاخلاقية التى جعلت من تعاليم سقراط أمرا ممكنا واثاروا دوامة من الافكار بدونها ما كان يمكن لعصر افلاطون وارسطو العظيم أن يرى النور . ولكن من وجهة النظر الفلسفية جدارتهم قائمة لأول مرة في الاعتراف الصام ( بحق الفاعل ) ، هلقد كان هناك — برغم كل شيء — كثير من المبررات في هذه الهجمات التى شنّها السوغسطيون على السلطة والاشياء القائمة والتقاليد والعادات والمعتقدات . والانسان ككائن ماقبل لا يجب أن تجبر فيه السلطة والمعتقد والتراث . انه لا يمكن أن يخضع بالعنف لترض العقائد من مصدر خارجي . وليس هناك غرد له حق القول : « أنت سوف تعتقد في هذا » أو « أنت سوف تعتقد في ذاك » ، وأنا ككائن ماقبل لى الحق في استخدام عقلى والحكم بنفسى . فاذا اراد انسان أن يقتنعى فلا يجب أن يلجأ الى القوة بل الى العقل . وهو بهذا لا يفرض آراءه على من الخارج ، بل يبيث آراءه من المصادر الباطنية لتفكرى ، انه يرى أن آراءه هي في الواقع آرائى . اذا ما تبينت هذا ، لكن خطأ السوغسطينيين هو أنهم وهم يعترفون بحق الذات أو الفاعل ينسون بالمرّة وينجاهلون تماما ( بحق الموضوع ) . بالحقيقة لها وجود موضوعى وهى على ما هي عليه سواء آمنت بهذا أم لا . أن خطاهم هو أنهم بالرغم من أنهم قد تبينوا بحسب أن الحقيقة والاخلاقيات صادقة بالنسبة لى يجب أن تتطور من نفسى لا أن تترض من الخارج ومع هذا وضعوا التأكيد على خصائصى ودوافعى ومشاعرى واحساساتى الجزئية العرضية وجعلوها مصدر الحقيقة والاخلاقيات بدل التأكيد على الجانب الكلى في وهو العقل كمصدر للحقيقة

والصدق . « الإنسان هو معيار الأشياء جميعا » ، من المؤكد هذا ، ولكن الإنسان ككائن عاقل لا الإنسان كحزمة من الاحساسات الجزئية والانطباعات الذاتية والدوافع والابتسارات اللاعقلية والتمركز الذاتي الارادى والمزاجات والخزيملات والخبالات .

والامثلة الطيبة على المبادئ الحقّة والخاطئة عند السوفسطائيين نجدها في البروتستنتانية الحديثة والديمقراطية الحديثة . فالبروتستنتانية كما يقال في الغالب قائمة على حق الحكم الخاص وهذا ببساطة هو حق الفاعل ، حق الفرد في ممارسة عقله . ولكن اذا عسرنا هذا على انه معنى أن كل فرد مخول له أن يشكل أهواءه وتخيالاته الوهمية كتسانون في المسائل الدينية اذن نسيكون لدينا الفسوس السيء من البروتستنتانية والديمقراطية هي بكل ببساطة بروتستنتانية سياسية والانكار الديمقراطية هي الفتاج المباشر لحركة الاصلاح البروتستنتانية . يقوم المبدأ الديمقراطي على انه ليس مطلوبا من الكائن العاقل أن بطيح القانون الذي لا يقبله عقله . لكن القانون يجب أن يتأسس على العقل ، على ما هو كلى في الإنسان . انا ، كفرد ، كمجرد انا ، ليست لدى حقوق ولكن عندما اكون كائنسا عاقلا ، كائنا كليا بالامكانية ، عضوا في مجتمع العقل تكون لى حقوق واستطيع أن اشرع لنفسى وللآخرين . ولكن اذا كانت ارادة الفرد الهوائية واوهاءه موجودة في القانون اذن نسيوف لتحصول الديمقراطية الى غوضوية وبولشفية .

وسيكون خطأ كبير افتراض أن مذاهب السوفسطائيين هي مجرد افكار على عليها الزمن وانهار افكار ميتة وحفرية لانهم سوى المؤرخين وليست لها اهمية بالنسبة لنا . بالعكس ، ان الفكر الشعبى الحديث يروج بالفكر واتجاهات السوفسطائيين وغالبا ما يقال أن الإنسان يجب أن تكون له قناعات قوية وهناك أناس يشتطون حتى يقولون انه لايمهم ما يؤمن به الإنسان طالما ان ما يؤمن به يؤمن به بقوة وبشدة . ومن المؤكد الآن أن من الحق أن الإنسان ذا القناعات القوية اكثر اهمية من الإنسان الذى بلا آراء . أن الاول هو على الاقل قوة في العالم على حين أن الثانى بلا لون وبلا فاعلية . ولكن مجرد التاكيد المطلق على القناعات

وحدها امر خاطيء فالاختبار الاخير لما له قيمة يجب في المقام الاول ان يكون ما اذا كانت فتااعات الانسان حقة ام زائفة ، يجب ان يكون هناك معيار موضوعى للحقيقة ونسيان هذا والتحدث عن مجرد وجود آراء قوية في حد ذاتها هو الوقوع في نفس خطأ السوفيستائيين .

وهناك قول عام شائع آخر هو ان لكل فرد الحق في ان تكون له آراؤه الخاصة . هذا حق وهذا يعبر عن حق الفاعل في استخدام عقله ولكن يجرى تفسير هذا القول أحيانا على نحو مختلف ، فإذا تمسك الانسان برأى لا عقلى كامل وإذا كان كل سلاح ينزع من يديه وإذا كان يزاح من كل موضع يتخذه — حتى انه لا يبقى له سوى الاعتراف بأنه مخطيء فإن مثل هذا الانسان سوف يتمسك بالقول ان له الحق في ان تكون له آراؤه . ولكننا لا نذهب هذه الوجهة فالانسان له حق الآراء الخاطئة ، انه لا يوجد أى حق في الآراء الخاطئة . ليس لك حق في رأى من الآراء ما لم يتأسس على ما هو كلى في الانسان الا وهو عقله . وأنت لا تستطيع ان تزعم هذا الحق باسم انطباعاتك الذاتية واهوائك اللاعقلانية . وإذا فعلت هذا فانت تخطئ خطأ السوفيستائيين .

واتجاهات النمط الاكثر ضحالة للعقلانية الحديثة تظهر تفكيراً سوفيستائياً مماثلاً، فيقال أن الافكار الخلقية تتباين كثيراً في البلدان المختلفة والعصور المختلفة لمثلاً البغاء مسموح به في اليابان والفحشاء في المحرم لم يكن ممنوعاً في مصر القديمة . وهذه الافكار يجب أن تكون تحذيراً لنا ضد العقلية الضيقة الأفق القطعية في المسائل الاخلاقية . ولكن بعض الناس يستخلص من هذه الوقائع أنه لا يوجد قانون خلقى صادق كلى وموضوعى حقيقى . ان النتيجة لا تترتب على المقدمات والنتيجة زائفة . أن آراء الناس تختلف لا حول المسائل الاخلاقية لمحسب بل أيضا حول أى موضوع تحت الشمس . اذا كان الناس منذ بضع مئات من السنين آمنوا بان الارض مسطحة على حين أننا نؤمن الان بأنها مستديرة فانه لا يترتب على هذا أنها بلا شكل على الإطلاق وأنه لا توجد حقيقة مطلقة



في المسألة . وإذا كانت آراء الناس تختلف في العصور المختلفة والبلدان المختلفة حول ماهية القانون الخلقى الحق فانه لا يترتب على هذا أنه لا يوجد قانون خلقى موضوعى .

وسوف نأخذ مثالنا الأخير الحديث الدائر الآن عن أهمية تنمية شخصية الإنسان . يقال أن الإنسان يجب « أن يكون نفسه » وأن التعبير عن فرديته يجب أن تكون فكرته الأساسية . ومن المؤكد أنه أمر طيب أن يكون الإنسان نفسه بمعنى أنه سيكون أمرا زائفا الظاهر بما ليس عليه . زيادة على ذلك مما لا شك فيه أن لكل إنسان مواهب خاصة معينة يجب تطويرها حتى يمكنهم أن يساهموا — كل بطريقته الخاصة — بقدر الامكان في الثروة الروحية والمادية للعالم . غير أن هذا المثل للفردية يغضى في الغالب الى تطورات خاطئة كما رأينا في مجالى الفن والتعليم . فناديب مثل أوسكار وايلد الذى شخصيته شريرة في جوهرها يدافع عن مبادئه الفنية المتحللة على أساس أنه يحتاج الى أن يعبر عن شخصيته وأن الفن ليس سوى مثل هذا التعبير الشخصى وأنه غير خاضع لاي معيار سوى فردية الفنان . وهناك بعض الكتاب الذين يكتبون في التربية ومن بينهم الكاتب المسرحى الإيرلندى برنارد شو يتشابهون مع السيغستائين وهم يقولون لنا أن محاولة تعديل شخصية الطفل بالنظام هو خطأ في حق شخصيته وأن الطفل يجب أن يسمح له تطوير فرديته على نحو مطلق . ولكن علينا أن نحتج ضد هذا لأن تربية الفردية كشيء في ذاته ووضع تأكيد مطلق عليها أمر خاطئ . أن تربية الفردية ليس شيئا حسنا في ذاته ، غليس شيئا طيبا اذا كانت الفردية فردية لا قيمة لها . فإذا أبدى الطفل ميولا وحشية أو انانية فيجب اخضاعه للنظام ومن السخف اتقنة شخصيته لدرجة أن تتطور كما تشاء . وبالطريقة نفسها فإن مثال الفردية غالبا ما يتم تفسيره على أنه يعنى أن مجرد تربية النزعات المتمركزة الذات وغرائب الفرد شيء طيب . غير أن الأفرادات الشخصية للإنسان هى بالضبط ما ليس له قيمة فيه . وما يستحق أن نعتبره الحقوق المقدسة ( للشخص ) هو طبيعته العقلانية والكلية .

## الفصل العاشر

### سقراط

وسط انهيار مثل الحقيقة والاخلاقيات من جراء السوفسطائيين ظهرت في أثينا شخصية سقراط الذي تدر عليه ان يستعيد النظام من وسط الفوضى وادراج السوية في الحياة الثقافية المفككة في ذلك العصر . لقد كان أبوه تحاتا وامه قابلة ولا يعرف الا القليل من أوائل حياته وتربيته فيما عدا أنه اشغل بوظيفة أبيه كمثال . وفي السنوات الأخيرة جرت العادة على مرض بعض التماثيل في الاكروبوليس في أثينا وتيل انها من صنع سقراط . لكنه تخلص من مهنته في سن مبكرة لكي يكرس نفسه لما اعتبره رسالته في الحياة الا وهى الفلسفة ولقد أمضى حياته بالكامل في أثينا ولم يفاندها إطلاقاً سوى لفترات قصيرة في ثلاث مناسبات عندما جند في الحملات العسكرية في الجيش الاثيني . ولقد اشغل فيما يتراوح ما بين عشرين عاماً وثلاثين عاماً بالفلسفة في أثينا الى ان اتهم وهو في السبعين بانكار الالهة القومية وادراج آلهة من عنده والمساد الشهاب وبسبب هذه التهم حكم عليه بالموت واعدم .

والظاهر الشخصى لسقراط شنيع فهو قصير وقبح ومع تقدمه في السن أصيب بالصلع وانه مريض مسطح ملتو الى الأعلى ، وهو يمشى وهو يعدو على نحو غريب وله عادة تحريك عينيه بشكل دائرى وملابسه قديمة وفقره وهو لا يعبا بالظاهر الخارجية الا قليلا او لا يعبا بها على الاطلاق .

ويؤمن سقراط بانه مستلهم في أعماله بصوت علوى بسميه (الشيطان) وهذا الصوت — فيما يعتقد — أعطاه القدره على تمييز النتائج الطيبة من الشريرة لاماله المفترضة وما من شيء يستطيع أن يحول بينه وبين أطاعة أوامره . ولم يشيد سقراط أية فلسفة أى انه لم يشيد مذهبا نفسيا في الفلسفة وهو مؤلف نزعات فلسفية ومنهج فلسفى ولم يخضع آراءه للكتابة وطريقته في التفلسف قائمة على الجدال وكانت ملدته أن يتوجه الى السوق

في اثينا يوميا أو أية بقعة أخرى يتجمع فيها الناس وهناك ينخرط في النقاش مع أي شخص مستعد للتحدث معه عن المشكلات العميقة للحياة والموت ويستطيع الفتي أو الغنى الشاب أو العجوز الصديق أو الغريب أن ينصت كما يشاء لحديث سقراط . ولم يكن يتقاضى أجرا كما يفعل السوفاستائيون وظل دائما انسانا هائلا . ولم يكن مثل السوفاستائيين يلقي بخطب مسببة واحاديث مطولة ولم يكن يزوق المحادثة على الاطلاق وكثيرا ما يكون الطرف الآخر هو المستأثر بمعظم الحديث ولم يكن يفعل سوى المقاطعة متخفلا بالاسئلة والتعليقات ومع هذا يظل سيد المحادثة دائما ويوجهها الى مستويات مثيرة . وتضطرد المحادثة أساسا بمنهج السؤال والجواب وهو بالاسئلة الدقيقة يبتعث افكار شريكه في النقاش ليصححها او ينفدها او يطورها

وسقراط وهو يواصل عمله اليومي قد اعتبر نفسه دون شك منشغلا برسالة مفروضة عليه من جانب الرب على نحو غير طبيعي . وعن اصل هذه الرسالة لدينا قدر منها في محاولة ( الدفاع ) لافلاطون حيث وضع على لسان سقراط هذه الكلمات . (١) « كان شريكون كما تعلمون صانق الشعور في كل مايعمل ، فقد ذهب الى معبد دلي وسال الراعية في جرة لتنبؤه — وأعود فأرجو ألا تقاطعوني — سال الراعية لتنبؤه أن كان هناك من هو أحكم منى فأجابت النبىة أن ليس بين الرجال من يفضلنى بحكمته . . . لما أثنى جواب الراعية قلت في نفسى : ماذا يعنى الإله بهذا ؟ انه لغز لم أهم له معنى ، من جانبى ليس لدى من الحكمة كثير ولا قليل لماذا عساه يقصد بقوله اننى أحكم الناس ؟ ومع ذلك فهو اله يستحيل عليه الكذب لان الكذب لا يستقيم مع طبيعته ففكرت وامنت في التفكير حتى انتهيت آخر الامر الى طريقة أحقق بها القول اعزمت ان أبحث ممن يكون أحكم منى ، فان صادفته أخذت سمى نحو الإله لارد عليه ما زعم فأقول له : (هالك رجلا

---

(١) هذا النص لمضلت إدراجه نقلا عن الترجمة الرائعة التى قام بها الدكتور زكى نجيب محمود للمحاورة ضمن كتاب ( محاورات افلاطون ) الذى يضم ترجمته لمحاورات افلاطون . أوطيغرون ، الدفاع ، اثريطون ، ميدون ( المترجم )

أكبر من حكمة وقد زعمت انى أحكم الناس) لهذا قصصت الى رجل السياسة - ولا حاجة بى الى ذكر اسمه - فقد عرف بهكمته وامتحنته فانتهيت الى النتيجة الآتية :

لم أكد أبداً معه الحديث حتى قررت فى نفسى عقيدة بأنه لم يكن حكيماً حقاً ، على الرغم من شهادة الكثيرين له بالحكمة ، وعلى الرغم مما ظنه هو نفسه فى حكمته وقد جاوز به الغرور شهادة الشاهدين فحاولت أن أقنعه بأنه وإن يكن قد ظن فى نفسه الحكمة إلا أنه لم يكن بالحكيم الحق ، فإدى به ذلك الى الغضب منى وشاطره فى غضبه كثيرون ممن شهدوا الحوار وسمعوا الحديث ، فغادرته قائلاً فى نفسى : انى وإن كنت أعلم أن كلينا لا يفرى شيئاً من الخير والجمال فأننى أفضل منه حالاً لأنه يدمى العلم وهو لا يعلم شيئاً . وأما أنا فلا أدري ولا أعرض من سابقة دعوى فى الفلسفة فأنتهيت معه الى النتيجة نفسها وعادانى هو الآخر وأيده فى موقفه مدد كبير .

ونستطيع أن نتبين فى هذه الفقرة أيضاً الأصل المفروض لصفة سقراطية خاصة أخرى ألا وهى « التهمك » السقراطى . فإن سقراط يقوم فى أية مناقشة بالاعتراف بأنه جاهل جهلاً مطبقاً بالموضوع المطروح وأنه ليس مهتماً إلا بتعلم الحكمة التى لدى المتحاور معه . وهو متأثر للغاية بالفكرة الذاهبة الى أنه ليس هو غقط بل كل الآخرين يعيشون فى معظم الأحيان فى جهل بالاشياء التى تعد من أهم ما يكون لمعرفة الا وهى : طبيعة الخير والجمال والحق ولقد آمن بأن المعرفة الذاتية الاسلوبية للحكيم هى فى معظمها ليست سوى الجهل المتبدى . ومع هذا اتخذ من الاعتراف بالجهل هذا سلاحاً هجومياً وتحول الى يديه الى سلاح خطابين استخدمه ببراعة ضد أولئك المتباهين بأهبيتهم وحكمتهم والمتظاهرين بمعرفة ليست لديهم . ومثل هذا التظاهر الضحل بالمعرفة يفضحه سقراط دون هوادة . ومع أمثال هؤلاء الناس يبدأ النقاش بالانقراض بجهله والتعبير من رغبته فى تعلم المعرفة التى لديهم . وهم فى شغفهم باستعراض معرفتهم أنها يدفعون للانقراض ببعض

التوكيدات الموجبة . ويظهر سقراط ابتهاجه بهذا لكنه يضيف أن هناك شيئا أو شيئين في الموضوع المطروح لم يفهمه ويشعر في الغاء اسئلة محرجة لاطهار الضحالة أو التفاعاة أو الجهل الوارد في الاجوبة .

ولقد كان شباب اثينا هو الذى تجمع حول سقراط الذى كان بالنسبة لهم مركزا للنشاط الثقافى ونبوعا للالهام وهذه الواقعة هى التى شكلت غيما بعد اساس اتهامه « بافساد الشباب » . لقد كان انسانا له انبل طبع وابسط حياة ، ولم يكن يتقاضى اجرا ولم يقتن ثروة . لقد كان غفيرا لا يهتم بالخيرات الدنيوية وهو متحرر من الاحتياجات والرغبات العادية لدى الناس وكرس نفسه تماما لاترار ما يراه وحده له قيمة الا وهو الحكمة والفضيلة . ولقد كان مزودا بقوة على التحمل الجسمائى والعزيمة الاخلاقية وعندما اشترك فى الجيش فى حرب البيلوبينيز ادهشه رفاقه من الجنود بشجاعته وتحمله الشديد لكل مشقة . وفى مناسبتين خاطر بنفسه لانقاذ حياة رفاقه . ويقال ان سقراط فى معركة ديليوم كان الوحيد الذى احتفظ برأسه مرغوما من الاثينيين وكان رفيقا متنازا ورغم بساطة عاداته وتحرره من اللذات المادية لم يجعل من هذا التحرر اتقنوا أو صنما معبودا ولم يجعله ينحدر الى مصاف الزهد الشديد . وهكذا لم يكن يحتاج للنبيذ ولكن اذا كانت المناسبة تقتضى هذا لم يكن يكتفى بالشرح بل كان يفوق الاخرين فى الشراب دون ان تهتز له شعرة . وفى محاوره ( المأدبة ) يصور افلاطون شخص سقراط وهو جالس طوال الليل يشرب ويتجادل فى الفلسفة مع أصدقائه . وتدرجيا يبدأ الضيوف يتطوحن الواحد بعد الآخر تاركين سقراط وشخصين آخرين فقط وأخيرا مع طلوع الفجر ينام هذان الشخصان أيضا غير أن سقراط يهب ويفتسل ويتوجه الى السوق ليبدأ عمله اليوم .

وعندما بلغ السبعين حوكم بثلاث نهم :

(١) انكار الالهة القومية .

(٢) تنصيب آلهة جديدة خاصة به .

(٣) اغساد الشباب . وهذه التهم كلها لا أساس لها بالمرة . فالتهمة الاولى يمكن تباعا توجيهها ضد معظم المفكرين اليونان السابقين فمعظمهم لا يؤمن بالديانة القومية ، بل كثير منهم ينكر صراحة وجود الالهة . ويكاد يكون سقراط هو وحده الذى امتنع عن مثل هذه الأقوال بل بالعكس ، كان يشترك في تكريم الالهة وكان يحث سامعيه في أية مدينة يتواجد فيها على تكريم الالهة حسب عادات تلك المدينة . وعلى أية حال ، فإنه — حسب رواية أكرينوون — يميز بين الالهة المتعددين والخالق الوحيد للكون الذى يدبر ويرمى ويحرس نفوس الناس . وتبدو التهمة الثانية قائمة على رغم سقراط أنه يهتدى بصوت باطنى علوى ولكن مهما تأملنا في هذا الزعم فإنه لا يصلح أساسا قويا لاتهامه بالدموة لاله جدد . والتهمة الثانية الخاصة باغساد الشباب هي بالمثل لا أساس لها بالرغم من أن القبيادس الذى كان تلميذا مفضلا لسقراط أصبح خائنا لاثينا فيها بعد وعاش حياة تحلل بشكل لا خلاق له وهذا بلا شك الثقى ظللا على الفيلسوف في أمين الاثينيين . ولكن سقراط لم يكن مسئولاً عن الافعال الشائنة التى ارتكبتها القبيادس وكان تأثيره العام على الشباب الاثينى على عكس الاغساد تباعا .

فماذا اذن كانت الاسباب الحقيقية لهذه الاتهامات ؟ أولا ليس هناك شك ان سقراط قد خلق له أمداء شخصيين عديدين ، فهو في مجادلته اليومية لم يكن يصرح فحسب الرجال الاتوياء في اثينا بل اظهر جهرة وبشكل نجح جهل أولئك الذين يتظاهرون بالحكمة . وعلى أية حال لم يكن هناك سبب يدمو الى الاعتقاد بأن الثلاثة الذين وجهوا الاتهام وهم مليتوس وليقون وأنيتوس وجهوا الاتهام بسبب العدواة الشخصية . غير أنهم كانوا رجالا من قش دفعهم للابام أشخاص أتوياء ظلوا في الساحة الظلمية . ثانيا اظهر سقراط بغضا للديمقراطية الاثينية . لم يكن من ناحية الوجدان والشعور أرستقراطيا كما لم يكن من مؤيدى مصالح الصفوة من الغلة اصحاب الامتيازات لكنه لم يستطع ان يكيف نفسه مع حكم الخوغاء الذى كان يتم باسم الديمقراطية . ولقد اعتقد سقراط أن حكم الدولة يجب أن يقوم في أيدي الحكماء والعادلين والاخبار المحربين على الحكم وهؤلاء قلّة بالضرورة . وهو نفسه لم يشترك بأى دور في الحياة السياسية في ذلك الوقت مفضلا أن يقود بتأثيره ونصيحته الشباب الذين قد تقع في أيديهم في

يوم ما واجبات الدولة ، ولم يحدث الا في مناسبتين اثنتين فقط ان اشترك في السياسة وفي المناسبتين تعرض سلوكه للهجوم . وهاتان الحادثتان واربعان في محاورة ( الدفاع ) لافلاطون سوف اوردها . والحادثة الاولى تشير الى ما بعد موقعة أرجينو ساي ، لقد أحرز الاسطول الاثيني نصرا هناك لكنه خسر خمسا وعشرين سفينة حربية وغرق كل بحارة هذه السفن ويعزا هذا الى اهمال القادة وكانت هناك حيرة في اثينا عند عودتهم ما اذا كان القادة يقدمون الى المحاكمة وبمقتضى قانون اثينا فان كل منهم يجب ان يقدم في محاكمة منفصلة ولكن القضاة وهم مهتمون بإدانة القادة قرروا في هذه الحالة محاكمتهم كلهم دفعة واحدة . يقول سقراط في محاورة ( الدفاع ) : « اننى لم اشغل منصباً الا مرة عضواً في مجلس الدولة وكانت رئاسة المجلس عند محاكمة القواد الذين لم ينقذوا جثث القتلى بعد موقعة اوجنيس لقبيلة انتيوخس - وهى قبيلتى - غرايم ان تحاكمهم جميعاً . وكان ذلك منافياً للقانون كما أدركتم ذلك جميعاً غيماً بعد ، ولكنى كنت اذ ذاك وحدى بين اهل برتيا ان اعارض الانتخابات على القانون ، واصلت رايى مخالفاً لكم . ولما تهددنى الخطباء بالحبس والطرده وصحتم جميعاً فوجهى آثرت ان اتعرض للخطر مدافعاً عن القانون والعدل على ان اساهم في الظلم خفية السجن او الموت حدث ذلك في عهد الديمقراطية ، فلما تولى زمام الامر الطغاة الثلاثون ارسلوا الى والى اربعة معى وكنا تحت السقيفة نأبرونا ان نسوق اليهم ليون السلاسى من بلدة سلامسى لينزلوا به الموت - وذلك مثل لاوامرهم التى اعتادوا ان يلغوها لكى يشركوا معهم في جرائمهم اكبر عدد ممكن من الناس فبرهنت لهم قولا وصلا انى لا اعبا بالموت وانه لايزن عندى قشة ان صح هذا التعبير وان كل ما اخشاه هو ان اسلك سلوكاً بموجا شأننا فلم أرهب طفيان تلك العصبة الظالمة ولم تضطرنى الى ركوب الخطأ . فلما أخرجنا من السقيفة حيث كنا ذهب الاربعة الآخرون الى سلامسى في طلب ليون . اما انا فقد اخذت سمنى نحو الدار في هدوء صامت ، وكنت اتوقع ان ألقى حياتى لقاء تلك العصيان لولا ان دالت دولة الثلاثين بعد ذلك بقليل . » (١) .

ولكن كان هناك سبب ثالث واكبر لادانة سقراط . فهذه التهم وجهت اليه لان العقلية الشعبية قد خلطت بينه وبين السوغسثائيين ، وهذا امر خاطيء تماما لان سقراط لا يماثل السوغسثائيين بالمرة سواء في طريقة حياته أو في اتجاه تفكيره وهى شئ مصاد للسفسطة . غير ان مثل هذا الخلط لدى العامة قائم ويتضح هذا من مسرحية « السحب » لاريسثوفان . لقد كان اريستوفان رجعيًا في الفكر والسياسة ويكره السوغسثائيين باعتبارهم ممثلين للحدادة وقد هاجمهم في مسرحيته الكوميديّة « السحب » . ويظهر سقراط في المسرحية باعتباره الشخصية المحورية وزعيم السوغسثائيين . وهذا غير حقيقى بالمرة ولكن هذا دليل على أن سقراط قد ظن عنه خطأ أنه سوغسثائى وساد هذا الظن بين الاثينيين . ولم يكن اريستوفان ليخاطر بإيراد هذا في مسرحيته لو لم يكن جمهوره يشاركه في هذا الظن . وفى هذه الفترة كانت هناك موجة رجعية تفر اثينا وكان هناك تحاليل ضد السوغسثائيين الذين كان الظن عليهم أنهم يقلبون جميع مثل الحق والخير . ولقد وقع سقراط ضحية لغضب الجماهير من السوغسثائيين .

ولقد تبدى سقراط في المحاكمة رزينًا ومبتلًا بالثقة . ولقد كان معتادا في تلك الايام ان يقوم الشخص المتهم بالانتحاب والعسويل لتلحق القضاة والبحث عن خلاص بشئى الطرق ويستنير الشفقة باظهار زوجته واولاده في المحكمة . وقد رغب سقراط أن يفعل أى شئ من هذه الامور واعتبرها ليست مما يشرف الانسان . ولم يكن ( دفاعه ) في الحقيقة دفاعا من نفسه بقدر ما كان اتهاما لقضائه وسكان اثينا على مسأدهم ورذيلتهم . وموقف سقراط هذا هو الذى ادى الى ادانته . ولقد كان هناك من الاسباب ما يدمو الى الاعتقاد بأنه لو كان لجأ الى الملاينة ولو بنغمة توفيقية لكان اطلق سراحه . ولقد ثبتت تهمته بأغلبية قليلة . وكان للقانون ينص اذا ثبتت التهمة أن يقوم أولئك الذين وجهوا الاتهام أن يقترحوا أولا العقوبة التى يرونها مناسبة ثم يقترح المتهم عقوبة بديلة ، وعلى القضاة أن يقرروا أى العقوبتين هو الملائم . ولقد اقترح متهمو



سقراط عقوبة الاعدام . وهنا كان يمكن لسقراط أن ينفذ بجلده باقتراح عقوبة خفيفة ، فلقد كان هذا سرضى الناس الذين كانوا مهتمين بادانة الفيلسوف المتعصب . غير أن سقراط أكد وكله كبرياء أنه لما كان لم يرتكب أى جرم مائة لا يستحق عقابا وأن اقتراح عقوبة يعنى الاعتراف بأنه مذنب . ولما كان يرى أنه ليس شخصا مذنباً بأية حال فقد نظر الى نفسه فى ضوء الارجحية العامة وعلى هذا فقد اقترح بأن يكرم تكريماً عاماً بأن يمنح مقعداً فى مجلس الشيوخ . ومع هذا لما كان القانون يرغبه على اقتراح عقوبة فقد اقترح مع ايمانه ببراعته أن يفرم ثلاثين قطعة نقدية . ولقد ملا هذا السلوك صدر قضائه ضيقاً منه فحكم عليه بالموت بأغلبية كبيرة ونجد ان هوالى ثمانين قاضيا ممن صوتوا لصالح تبرئته قد صوتوا الان لاعدائه .

ولقد انقضى ثلاثون يوما قبل اعدامه وامضى هذه الايام فى السجن . ولقد حثه اصداؤه المخلصون على الهرب وكانت هذه الامور ممكنة فى اثينا ولقد سبق لانكساجوراس ان هرب بمساعدة بركليز . وأن قطعة نقد فضية صغيرة فى يد حراسه يمكنها أن تحل المسألة ، وكان يمكن لسقراط أن يهرب الى تسالى حيث لا يطوله القانون كما هرب انكساجوراس الى ايونيا . غير أن سقراط أصر على الرفض قائلاً أن الهرب من الموت جبن وأن على الانسان أن يطيع القوانين . ولقد صدر الحكم باعدامه ويجب أن يطيع القانون . وبعد ثلاثين يوما حمل اليه كأس مسموم وقد شربه دون أن يهتز .

وهنا تأتى حكاية موت سقراط التى قصها افلاطون والتى اقتبسها من محاوره ( نيدون ) وهى فى تفاصيلها لا تعد تاريخية لكن يمكننا بالمثل أن نؤمن أن الحوادث الرئيسية وكذلك الصورة الرسومة لنا من تحمل الفيلسوف وجلده فى لحظاته الاخيرة هى تصاوير دقيقة للحقائق .

« لقد نهض ودخل غرفة الحمام يصحبه اقريطون ، الذى اشسار الينا بأن ننتظر ، فانتظرنا نتحدث ونفكر فى أمر الحواز وفى هول المصاب ، لقد كنا كمن نكل فى ابيه وأوشكنا ان نقضى ما بقى من ايامنا كالايتام ،

فلما تم اغتساله جيء له بأبنائه ( وكانوا طفلين صغيرين وبانعا ) كما ونعت  
نساء أسرته ، لمحدثهن وأوصاهن ببعض نصحه ، على مسامح من  
أقريطون ، ثم صرغهن وعاد إلينا .

« ها قد دنت ساعة الغروب ، فقد قضى داخل الصيام وقتنا طويلا ،  
وعاد بعد اغتساله لجلس إلينا ، ولكننا لم نفص في الحديث وما هي الا  
ان جاء السجنان ، وهو خادم الاحد عشر ، ووقف الى جانبه وقال : لست  
اتهيك يا سقراط بما عهدته في غيرك من الناس ، من سورة الغضب ،  
لقد كانوا يثيرون ويصبحون في وجهي حينما آمرهم باجتراع السم ، ولم  
اكن الا صادعا بلهر أولى الامر . أما انت فقد رأيتك أنبل وأرق وأفضل  
ممن جاءوا قبلك الى هذا المكان ، فليس يخامرنى شك انك لن تنقم على ،  
فليس الذنب ذنبي ، كما تعلم ، انما هي جريمة سوى ، وبعد لوداعا ،  
وحاول أن تحتل راضيا ما ليس من وقوعه بد ، وانك لعليم نيم قديمي  
الك . ثم استدار فخرج منفعرا بالبكاء .

« فنظر اليه سقراط وقال : لك منى جبيل بجميل . فسادع بها  
أمرتنى به . ثم التفت إلينا وقال يا له من خادم ! انه ما انك يزورنى في  
السجن وكان يحادثنى الحين بعد الحين ، ويعاملنى بالصنى ما وسعته .  
انظروا اليه الان كيف بدفعه غضله أن يحزن من لجلى ، فلزاه طينا يسا  
أقريطون أن تفعل ما يريد . مر أحدا أن يجيء بالقدح أن كان قد تم أعداد  
السم ، والا فقل للخادم أن يهيه شيئا منه .

فقال أقريطون : ولكن الشمس لا تزال مسامعة فوق القلاع ، وكثير  
من سيقوك لم يجرعوا السم الا فى ساعة متأخرة بعد انذارهم . انهم كانوا  
ياكلون ويشربون وينغمسون فى لذائذ الحسن فلا تتعجل اذن ، اذ لا يزال  
فى الوقت متسع .

« فقال سقراط : نعم يا أقريطون ، لقد أصاب من حدثتى عنهم  
غيما فعملوا ، لانهم يحسبون أن وراء التأجيل نغما يحنونه ، وانى كذلك  
لعلى حق فى الا فعمل كما فعلوا ، لاننى لا أظن انى منفع من تأخير شراب

السم ساعة قصيرة . اننى بذلك انما احتفظ وابقى على حياة قد انقضى  
اجلها فعلا ، انى لو فعلت ذلك سخرت من نفسى ارجو اذن أن تفعل بها  
اشرت به ولا تعصى امرى .

« فلما سمع اقريطون هذا اشار الى الخادم فدخل ، ولم يلبث قليلا  
أن عاد يصحبه السجان يحمل قدح السم ، فقال سقراط : اى صديقى  
العزیز ، أنك قد مررت على هذا الامر ، غارشدنى كيف تبدأ : فاجاب  
الرجل : لا عليك الا أن تجول حتى تثقل ساقاك ثم ترقد ، فيسرى السم ،  
وهنا ناول سقراط القدح فحدق فى الرجل بكل عينيه ، بما أشكرانس ،  
وأخذ القدح جريئا وديما لم يرع ولم يمتنع لون وجهه . هكذا تناول  
القدح وقال : ما تقول لو سكبت هذا القدح لاحد الالهة ، اغيوز هذا  
أم لا ييوز ، فاجاب الرجل : اننا لا نعد يا سقراط الا بمقدار ما نظنه  
كافيا ، فقال : انى اتهم ما تقول ، ومع ذلك فيحق لى بل يجب على أن  
اصلى للالهة ان توفقنى فى رحلتى من هذا العالم الى العالم الآخر —  
فعل الالهة تبينى هذا ؟ فهو صلاتى لها . ثم رفع القدح الى شفثيه  
وجرع السم حتى الثمالة رابط الجاش مفتبطا وقد استطاع معظمنا أن  
يكبح جماح هزئه حتى تلك الساعة ، أما وقد رايناه يشرب السم ،  
وشهدهناه ياتى على الجرعة كلها ، فلم يعد فى قوس الصبر منزع ، وانهمر  
منى الدمع مدرارا على الرشم منى ، غسرت وجهى وأخذت أندب نفسى ،  
حقا انى لم اكن ابكيه بل ابكى فجيعتى فيه حين أفقد مثل هذا الرغيق .  
ولم اكن أول من فعل هذا ، بل أن اقريطون وقد ألغى نفسه عاجزا عن  
حبس مبراته ، نهض وابتعد ، فثبعته ، وهما انفجر أبو لودورس الذى لم  
ينقطع بكأوه طول الوقت بصيحة عالية وضعتنا جميعا موضع الجبناء  
ولم يحتفظ بهدوئه منا الا سقراط فقال : ما هذه الصرخة العجيبة ؟ لقد  
صرخت النسوة خاصة حتى لا يسنن صنيعا على هذا النحو ، فغسدت  
خبرت أنه ينبغى للانسان أن يسلم الروح فى هدوء ، فسكونا وصبرا .

« فلما سمعنا ذلك ، اعترانا الخجل وكفكفنا دموعنا ، وأخذ سقراط  
يتجول حتى بدأت ساعاته تخوران — كما قال — ثم استلقى على ظهره ،  
كما أشر له أن يفعل . وكان الرجل الذى ناوله السم ينظر الى قدميه

حيناً بعد حين ، ثم ضغط بعد هنيهة على قدمه بقوة وسأله هل احس غاجاب ان لا ، ثم ضغط على ساقه وهكذا سعد ثم سعد ، مشيراً لنا كيف انه برد وتصلب ، ثم لمس سقراط نفسه ساقية وقال : ستكون الخاتمة حين يصل السم الى القلب فلها اخذت البرودة تنبش في اعلى مخذه كشف عن وجهه ، اذ كان قد دثر نفسه بغطاء وقال : ( وكانت هذه آخر كلماته ) اننى يا اقريطون مدين بدين لاسكليبيوس فهل انت ذاكر ان ترد هذا الدين ؟ غاجاب اقريطون انه سيوفى الدين ثم سأله ان كانت لديه رغبة اخرى ولم يكن لهذا السؤال من جواب ، وما هي الا حقيقة او حقيقتان سمعت حركة ، فكشف عنه الخاتم ، وكانت عيناه مفتوحتين ، فاعفل اقريطون خبه ومينيه .

» هكذا يا اشكرانس قضى صديقنا الذى ادعوه بحق احكم من قد عرفت من الناس ، واوسعهم عدلاً واكثرهم فضلاً « . (١)

ومعرفتنا بتعاليم سقراط مستمدة اساساً من مصدرين : افلاطون واكرينوغون وكل منهما له مزاياه . لقد جعل افلاطون في محاوراته سقراط هو لسان الحال الناطق بتعاليمه هو ولهذا فان غالبية الاهداف التى يعبر عنها سقراط هي عقائد افلاطونية خالصة ما كان يمكن ان يحلم بها سقراط الحقيقى التاريخى . ولهذا قد يبدو لاول وهلة انه لا توجد امكانية لسكى تؤكد في محاورات افلاطون اى قدر حقيقى من افكار سقراط . ولكن عند التدقيق لا يبدو هذا صحيحاً لان محاورات افلاطون الاولى قد كتبت قبل ان يطور مذهبه وعندما كان بكل بساطة تلميذاً لسقراط بمعنى المحاسب بالتعبير على احسن وجه عن المذهب السقراطى . وعلى اية حال وحتى في هذه المحاورات السقراطية نجد صورة مثالية لسقراط دون شك . وافلاطون لا يتظاهر بأنه مجرد كاتب سيرة او مؤرخ . والاحداث والمحاورات رغم انها بلا شك قائمة على حقائق هي في اساسها خيالية . وكل ما نستطيع ان نقوله هو انها تلتوى على لب وقلب فلسفة سقراط . والمصدر الاخر هو اكرينوغون وهو الاخر له مزاياه . فاذا كان افلاطون

فيلسوفنا يفسى الطابع المثالى . فان اكرينوفون كان كاتباً ناثراً وهو رجل الوقائع . لقد كان جندياً بسيطاً أميناً ، ولم تكن عنده بصيرة رائعة بأية فلسفية سقراطية او غير سقراطية . ولم يكن مرتبطاً بسقراط أساساً كفيلسوف بل كان معجباً بطابعه وشخصيته . فاذا كان افلاطون قد اعلی من شأن سقراط فان اكرينوفون قد حط من شأنه . ولكن رغم هذا فان مذكرات اكرينوفون او ذكرياته نحتوى على قدر هائل من المعلومات عن حياة سقراط وأفكاره الفلسفية على السواء .

والتعاليم السقراطية الأخلاقية فى جوهرها ، وفى هذا وحده يمكن أى تشابه بين سقراط والسوفسطائيين . لقد كان السوفسطائيون هم الذين ادخلوا فى الفلسفة اليونانية مشكلة الانسان وواجبات الانسان . والى هذه المشكلات يوجه سقراط أيضاً انتباهه بالكامل . انه ينحى جانباً جميع المشكلات مثل المشكلة المطلقة بأصل العالم أو طبيعة الحقيقة المطلقة التى سبغنا عنها كثيراً فى فلسفات المفكرين الاول : وسقراط يندد صراحة ببطل هذه التأملات ويعتبر كل هذه المعرفة بلا قيمة بالنسبة للمعرفة الاخلاقية ، معرفة الانسان . لقد اعتقد أن الرياضة والفيثياء والفلك ليست أشكالا ذات قيمة للمعرفة . ولقد قال أنه لم يعود أن يتجول خارج المدينة لانه لا يوجد شيء يمكن أن يتعلمه من الحقول والاشجار .

ومع هذا فان التعاليم الاخلاقية عند سقراط متأسسة على نظرية للمعرفة بسيطة لكنها هامة للغاية . لقد أقام السوفسطائيون المعصرة على الادراك الحسى ويترتب على هذا تدمير كل معايير الحقيقة الموضوعية . وكان عمل سقراط هو تأسيس المعرفة على العقل ومن ثم يستعيد للحقيقة موضوعيتها . وبإيجاز فان نظرية سقراط يمكن تلخيصها بالقول أنه علم أن ( كل معرفة هى معرفة من خلال المفاهيم ) . لها هو المفهوم ؟ عندما نكون واهين مباشرة بوجود أى شيء جزئى ، انساناً أو شجرة أو بيتاً أو نجماً فان هذا الوعى يسمى ادراكاً حسياً، وعندما نطلق اعيننا فاننا نكون صورة ذهنية لمثل هذا الشيء وهذا الوعى يسمى صورة خيالية او تمثلاً . وهذه الصور الذهنية — مثل الادراكات الحسية — هى

دائما افكار الاشياء الفردية الجزئية . ولكن بجانب هذه الافكار للاشياء الفردية سواء من طريق الادراك الحسى او التخيل لدينا افكار عامة اى لا افكار أى شىء جزئى بل افكار الفئات القليلة للاشياء . لماذا قلت « سقراط فان » فاننى افكر فى الفرد سقراط . ولكن اذا قلت : « الانسان فان » فانى لا افكر فى اى انسان مفرد بل فى فئة الناس بمصطف عامة . مثل هذه الفكرة تسمى فكرة عامة أو مفهوما . وكل فئات الاسماء مثل الانسان ، الشجرة ، البيت ، النهر ، الحيوان ، الحصان ، الموجود والتي لا تقوم مقام شىء واحد بل عديد من الاشياء تمثل المفاهيم . ونحن نكون هذه الافكار العامة بان ندرج فيها جميع الصفات التى تشترك فيها فئة الاشياء ونستبعد منها جميع الصفات التى توجد فى بعض الاشياء . ولا توجد فى البعض الآخر : ممثلا ، لا نستطيع أن ادرج صفة البياض فى فكرتى العامة من الجياد وذلك لانه بالرغم من أن بعض الجياد بياض فان البعض الآخر ليست ببيضاء لكننى أستطيع أن ادرج صفة القارية لان جميع الجياد تشترك فى كونها حيوانات قارية . وهكذا فان المفهوم يتكون بان اجمع الافكار التى تتفق فيها جميع أعضاء فئة من الاشياء واهمل الافكار التى تختلف فيها .

والان ، أن العقل هو ملكة المفاهيم ، وقد لا يبدو هذا واضحا لاول وهلة ، فقد يكون هناك اعتراض على أن العقل هو ملكة الجدل واستخلاص النتائج من المقدمات ولكن بضمن قليل يمكن أن نقبح بأن الامر وأن يكن على هذا النحو الا أن الاستدلال العقلى كله قائم على المفاهيم . أن الاستدلال جميعه هو لما انه استنباطى أو استقرائى . الاستقراء قائم على تكوين المبادئ العامة من الحالات الجزئية ، والمبدأ العام هو دائما عبارة مصاغة لا عن شىء جزئى بل عن فئة كلية من الاشياء أى عن المفهوم . والمفاهيم تتكون استقرائيا من المقارنة لعديد من أمثلة فئة من الفئات والاستدلال الاستنباطى هو دائما عملية عكسية لتطبيق مبادئ عامة على الحالات الجزئية . لماذا قلنا أن سقراط يجب أن يكون فانيا لان جميع الناس فانون فان المسألة تكون هى ما اذا كان سقراط انسان أى ما اذا كان المفهوم — الانسان — ينطبق تماما على الموضوع الجزئى الذى اسمه سقراط وهكذا نجد أن الاستدلال الاستقرائى معنى بتكوين المفاهيم بينما الاستدلال الاستنباطى معنى بتطبيقاتها .

وسقراط وهو يضع المعرفة كلها في المفاهيم انما يجعل العقل أداة المعرفة وهذا متعارض على خط مستقيم مع مبدأ السومسطائيين الذين وضعوا المعرفة كلها في الادراك الحسى . ولما كان العقل هو العنصر الكلى في الانسان غانه سيطرت على التوحيد بين المعرفة والمفاهيم أن سقراط انما يستعيد الايمان بالحقيقة الموضوعية الصادقة بالنسبة للجميع وملزمة للجميع ومعمرة للتعاليم السومسطانية الغائلة ان الحقيقة هى ما يختاره كل فرد على انه حقيقى . وسوف نثبت هذا بمزيد من الوضوح اذا تأملنا في أن المفهوم هو نفسه التعريف . فاذا أردنا أن نحدد أى كلمة ، كلمة انسان مثلا ، فاننا لا يجب أن ندخل تعريفنا سوى الصفات التى لدى جميع الناس . ونحن لا نستطيع — مثلا — أن نعزف الانسان بانه حيوان جلده أبيض لان الناس جميعا ليسوا أصحاب بشرة بيضاء . وبالمثل لا نستطيع أن نعزف الانسان بانه « ناطق بالانجليزية » لانه وأن كان البعض يتحدث بالانجليزية فان هناك آخرين لا ينطقونها . ولكن يمكننا أن ندرج صفة مثل « ذو ساقين » لان ملكية ساقين صفة يشترك فيها البشر جميعا سوى المشوهين أو المبتورى الساقين . وهكذا نجد أن التعريف يتكون بالطريقة نفسها التى يتكون بها المفهوم بادراج الصفات العامة لصفة الاشياء واستبعاد الصفات التى يختلف فيها أعضاء الفئة . والتعريف فى الحقيقة هو مجرد التعبير عن المفهوم بالكلمات . ونحن بعملية تثبيت التعريفات نحصل على معايير موضوعية للحقيقة . فاذا اثبتنا مثلا تعريف الثلث انن يمكننا أن نقارن أى شكل هندسى به ونحدد ما اذا كان مثلثا ام لا ، ولا يعود متاحا لانسان أن يعلن أن ما يختاره ليكون مثلثا هو مثلث . وبالمثل اذا اثبتنا تعريفا لكلمة انسان انن يمكننا أن نقارن أى شيء بذلك التعريف ونحدد ما اذا كان انسانا ام لا . واذا استطعنا أن نحدد المفهوم الحق للفضيلة انن فان مسألة ما اذا كان أى فعل جزئى غافل لا تتقرر الا بمقارنة ذلك الفعل بالمفهوم وتبين ما اذا كان منطبقا . ان السومسطائى لا يعود قادرا على أن يقول : « أن ما يبدو

لى انه صواب هو صواب بالنسبة لى . وما اختار ان اقله هو غاضل بالنسبة لى » ان غلله لا يجب ان تحكه انطباعات الذاتية بل المفهوم او التعريف الذى هو معيار موضوعى للحقيقة فى استقلال عن الفرد . اذن هذه هى نظرية المعرفة التى مرضها سقراط . يقول ان المعرفة ليست هى احساسات الفرد والتى تعنى ان كل فرد يستطيع ان يعين الحقيقة كما يريد . المعرفة تعنى المعرفة بالاشياء كما هى على نحو موضوعى فى استقلال عن الفرد ومثل هذه المعرفة هى معرفة بمفاهيم الاشياء . لهذا فان تلسف سقراط يقوم اساسا على محاولة تاثير المفاهيم الحقبة . لقد انطلق يتساءل : « ما هى الفضيلة ؟ » ، « ما هى الحصانة ؟ » ، « ما هى العدالة ؟ » وهو لا يقصد الا « ما هى المفاهيم الحقبة او التعريفات لهذه الاشياء ؟ » . وبهذه الطريقة حاول ان يجد اساسا للايمان بحقيقة صادقة موضوعية وتانون خلقى صادق موضوعى .

**ومنهجه فى تكوين المفاهيم هو الاستقرار .** انه يتناول امثلة مشتركة من الاعمال التى يعترف بانها حصيفة ويحاول ان يجد الصفة المشتركة بينها والتى بها توضع كلها فى فئة واحدة ومن ثم يكون مفهوم الحصيلة ثم يطرح امثلة جديدة ليثبت ما اذا كانت تتفق مع المفهوم الذى تكون ، لذا لم تتفق فان المفهوم قد يكون محتاجا الى تصحيح فى ضوء الامثلة الجديدة .

غير ان النظرية السقراطية فى المعرفة لم تكن نظرية مطروحة لذاتها بل هى مطروحة لغايات عملية . ولقد جعل سقراط النظرية خادما للممارسة ، انه يريد ان يعرف ما هو مفهوم الفضيلة لا لشيء سوى ممارسة الفضيلة فى الحياة . وهذا يحملنا الى النقطة الرئيسية فى تعاليم سقراط الاخلاقية وهى التوحيد بين الفضيلة والمعرفة . لقد آمن سقراط بان الانسان لا يستطيع ان يسلك على نحو غاضل الا اذا عرف اولاً ماهية الفضيلة اى اذا عرف مفهوم الفضيلة . وهكذا يتأسس على المعرفة ويجب ان ينبع منها . ولكن لم يقتصر الامر عند سقراط على الاعتقاد بان الانسان اذا لم تكن لديه معرفة فلن يسلك سلوكا حقا . بل لقد طرح ايضا تأكيدا اكثر مدعاة للشك وهو ان الانسان اذا حصل على المعرفة لا يستطيع ان



يتصرف على نحو خاطيء . ان كل فعل خاطيء يصدر من الجهل . واذ عرف الانسان ما هو الفعل الصواب لانه يجب وسيفعل ما هو حق . ان الناس جميعا يستهدفون الخير لكن الناس يختلفون بصدد ماهية الخير . يقول سقراط : « ما من انسان يرتكب الخطأ صامدا » . انه يخطيء لانه لا يعرف المفهوم الحق للصواب ولما كان جاهلا لانه يظن ان ما يفعله هو الخير . يقول سقراط مرة اخرى : « اذا اخطأ الانسان عامدا فانه افضل ممن يخطيء بدون تعمد » لان لدى الاول الشرط الجوهرى للخيرية وهو معرفة الخير لكن الثانى تنقصه تلك المعرفة ولهذا فهو بلا حول ولا قوة .

ولقد لاحظ أرسطو وهو يعلق على هذا المذهب كله ان سقراط قد تجاهل أو تناسى الاجزاء الالاعقلية فى النفس . لقد تخيل سقراط ان افعال كل انسان لا يحكمها الا العقل وحده وانها اذا كانت متعلقة على انها صواب غلابد ان يفعلوها بحق . ولقد نسي ان غالبية افعال الناس متكومة بالانفعالات والمواطف أى بحكومة « بالاجزاء الالاعقلية فى النفس » . ونقد أرسطو لسقراط لايمن الرد عليه فكل التجارب تبين ان الناس يرتكبون الخطأ عبدا أى انهم مع معرفتهم للصواب فانهم يرتكبون الخطأ . ولكن من السهل ان نتبين السبب الذى دفع سقراط الى ارتكاب هذا الخطأ ، فلم يكن ينطق الا تحت الحاح حالته هو . ان سقراط يبدو بالفعل انه فوق الضعف الانسانى . انه لم يكن يسترشد بالانفعالات بل بالعقل واذا ما عرف سقراط ما هو الحق فانه يفعله وهذا يعقبه كما يعقب الليل النهار . انه لم يكن تادرا على ان يفهم كيف يمكن للناس وقد مرغوا الحق ان يرتكبوا الخطأ مع هذا . لقد ظن انهم اذا كانوا اشرارا غلابد ان هذا لانهم لا يعرفون ما هو الصواب . وهكذا نجد نقد أرسطو مبررا . ومع هذا فلا يجب ان ننحى نظرية سقراط تماما بسرمة غفيتها صدق اكبر مما يبدو لاول وهلة . نحن نقول ان الانسان يؤمن بشيء ويفعل شيئا آخر ، ومع هذا فان الموضوع موضع التساؤل هو ما يؤمن به الانسان حقا وما هو محك ايمانه . ان الناس يذهبون الى الكنيسة كل يوم احد وهناك يرددون الادعية والصلوات وفيها نجد الفكرة الرئيسية الرامية الى ان كل الثروات الدنيوية بلا قيمة اذا ما مورنت بالثروات

الروحية . ومثل هؤلاء القوم اذا سئلوا لانهم قد يقولون انهم يؤمنون بان هذا حق . انهم يعتقدون انهم يعتقدون هذا . ومع هذا غريبا في الحياة الفعلية لا يبحثون الا عن الثروات الدنيوية ويسلكون كما لو كانت هذه الثروات هي الخير الاقصى . فبماذا يؤمن هؤلاء القوم حقا ؟ هل هم يؤمنون بما يقولون أم انهم يؤمنون بما يفعلون ؟ ليس هذا على الاقل قبل ان يطرح موضع النقاش وانهم يتبعون حقا ما يعتقدون انه خير وانهم اذا كانوا مقتنعين حقا بتفوق الثروات الروحية يجب ان يسعوا اليها ويبحثوا عنها لا عن الثروات المادية ؟ هذا — على الاقل — ما يعتقد سقراط : كل الناس تستهدف الخير لكن الكثرة لا تعرف ماهية الخير . وهذا بلا شك صادق في حالات عديدة وان كان في حالات اخرى دون شك يفعل الناس عبدا ما يعرفون انه شر .

وهناك قضيتان خاصيتان سقراطيتان اخريان ترتبان على الفكرة العامة نفسها وهى أن الفضيلة والمعرفة شيء واحد . نحن لا نعتقد عادة أن الفضيلة يمكن تعليمها . نحن نعتقد أن الفضيلة تتوقف على عدد من العوامل أبرزها المزاج الفطري للانسان والوراثة والبيئة وهى يمكن أن تتعدل نوعا ما بالتعليم والممارسة والعادة . والنتيجة هى أن طابع الانسان لا يتغير كثيرا وهو يشب ويسن . والانسان بالممارسة الدائمة والتحكم فى النفس المسنن قد يجعل نفسه افضل الى حد ما ولكن يظل كما هو على العموم . ونحن نقول ان الذئب لا يغير جلده . ولكن عند سقراط الشرط الوحيد للفضيلة هو المعرفة ولما كانت المعرفة هى ما يمكن بثه بالتعليم فانه يترتب ان الفضيلة يجب تعليمها . والصعوبة الوحيدة هى ان نجد المعلم ، ان نجد انسانا يعرف مفهوم الفضيلة وماهى مفهوم الفضيلة أى القطعة الثينة من المعرفة كما يظن سقراط والتي لم يكتشفها أى فيلسوف من قبل يمكن بثها بالتعليم وساعتها يصبح الناس فضلاء .

والسقراطية الاخرى هى ان « الفضيلة واحدة » . اتنا نتحدث من فضائل عديدة : التسامح ، الحماسة ، البصيرة ، الراحية ، الشفقة

الخ . ولقد آمن سقراط بأن كل هذه الفضائل الجزئية تصدر عن مصدر واحد هو المعرفة . لهذا فإن المعرفة نفسها أى الحكمة هى الفضيلة الوحيدة وهذه الفضيلة تشمل جميع الفضائل الأخرى .

وهذا يكمل عرض التعاليم الإيجابية عند سقراط . ولا يبنى أمامنا سوى النظر فى المكانة التى يشغلها سقراط فى تاريخ الفكر . هناك جانبان فى التعاليم السقراطية : أولا هناك مذهب المعرفة وهو أن المعرفة كلها تتم من خلال المفاهيم ، هذا هو الجانب العلمى فى فلسفة سقراط . ثانيا ، هناك تعاليمه الأخلاقية . أن الجانب الجوهرى والهام عند سقراط دون شك نظرية المفاهيم العلمية وهذا هو ما يعطيه مكانته فى تاريخ الفلسفة . أما أفكاره الأخلاقية برغم ما خيها من إحياءات مليئة بالمغالطات من أن الناس لا يحكمهم سوى العقل ، ومن ثم فإنها لم تمارس تأثيرا كبيرا فى تاريخ الفكر . غير أن نظرية المفاهيم أحدثت ثورة فى الفلسفة . وعلى تطورها تأسست فلسفة افلاطون بكاملها ومن خلال افلاطون تأسست فلسفة أرسطو وفى الحقيقة كل المثالية التالية . والتأثير المباشر لهذه النظرية على أية حال هو تدمير تعاليم السوفسطائيين .

لقد ذهب السوفسطائيون الى أن الحقيقة هى الإدراك الحسى ولما كانت الإدراكات الحسية عند الأفراد المختلفين تتباين بالنسبة للموضوع نفسه فإنه يترتب على هذا أن الحقيقة تصبح مسألة نوق الفرد ، وهذا يتقوض كل إيمان بالحقيقة كحقيقة موضوعية ، وبالتالي يتقوض — بالاستدلال نفسه — الإيمان بموضوعية القانون الخلقى ومن ثم ينهار . أن المكانة الجوهرية لسقراط هى أنه الإنسان الذى استعاد الإيمان ، وتكهن عظمته فى أنه رأى أن الطريقة الوحيدة لمواجهة النتائج الخطرة للتعاليم السوفسطائية هى تنفيذ الغرض الأساسى الذى نبعت منه كل تلك التعاليم وهو أن المعرفة هى الإدراك الحسى بهذا وضع سقراط ضدها مذهبه القائل أن المعرفة تتم من خلال المفاهيم . وأن تأسيس المعرفة على المفاهيم هو تأسيسها على كلية العقل ومن ثم استبعادها من مجال المظهر الذاتى وردها الى الحقيقة الموضوعية .

ولكن بالرغم من أن سقراط هو مستعيد الايمان فلا يجب أن نتخيل أن تفكيره هو لهذا ردة إلى الحالة العقلية التي كانت موجودة قبل السومسطائيين . بل بالعكس كان تقدما تجاوز السومسطائيين . ونحن لدينا هنا في الحقيقة مثال على التطور الطبيعي للفكر كله سواء عند الفرد أو الجنس كله . أن حركة الفكر تمرض ثلاثة مراحل . المرحلة الأولى هي الايمان الإيجابي غير القائم على العقل ، أنه مجرد الايمان الانتفاعي . وفي المرحلة الثانية يصبح الفكر مدبرا وشاكا ، يبتكر ما نأكد في المرحلة السابقة . والمرحلة الثالثة هي استعادة الايمان الإيجابي الذي يتأسس هذه المرحلة على المفهوم ، على العقل لعل على مجرد العادة . وكان الناس قبل عصر السومسطائيين . يؤمنون بأن الحقيقة والخير هما حقيقتان موضوعيتان ، وليس هناك شخص بعينه قد أكد أنه لا يوجد أحد قد أنكره ، لقد كان أمرا واضحا ، وهو ليس قائما على أسس عقلية بل من خلال العادة والألفة . وهذه المرحلة الأولى للفكر يمكن أن نسميها حقبة الايمان البسيط . وعندما ظهر السومسطائيون على الساحة جعلوا العقل يقوم على ما جرى تقبله كبسالة طبيعية الا وهو القانون والعادة والسلطة . وأن أول تأسيس للعقل على الايمان البسيط هو دائما مدبر ومن غرض السومسطائيون كل مثل الخير والحقيقة . وسقراط هو الذي استعاد هذه المثل لكنها معه لم تعد مثل الايمان البسيط ، أنها مثل العقل . أنها قائمة على العقل . ولقد أحل سقراط الايمان المستوعب محل العادة . ويمكننا في هذا الصدد أن نقبله باريستوغان ، فاريستوغان المحافظ المؤمن « بالعصور القديمة الرائعة » رأى بوضوح مثل سقراط النتائج الخطيرة التي مارسها السومسطائيون على الاخلاق العامة . غير أن الفصل الذي اقترحه كان عودة هنيئة « للعصور القديمة الرائعة » ولما كان الفكر هو الذي أدى إلى هذه الشرور فيجب قهر الفكر ويجب العودة إلى الايمان البسيط . غير أن الايمان البسيط لما كان الفكر قد دبره مرة ، نخشاه لا يعود إطلاقا لا للفرد ولا للجنس كله . ولا يمكن أن يحدث هذا بمثل ما أن الإنسان لا يمكن أن يعود طفلا . وليس هناك سوى علاج واحد لشرور الفكر وهو المزيد من الفكر . فإذا كان الفكر في دروبه الأولى قد أفضى كما هو شأنه دائما إلى نزعة الشك والانكار فإن المجري الوحيد ليس كبت الفكر بل تأسيس الايمان على الفكر . ولقد كان هذا منهج سقراط وهذا هو

ايضا منهج اصحاب النفوس الكبيرة كلهم ، أنهم لا ينزعجون من الظلال ، ان لديهم ايمانا بالعقل . فاذا اقضى بهم الفكر الى الظلام فانهم لا يرتدون منذرين ، بل يتقدمون الى أن يظهر النور ثانية . ومن ينصحوننا بالا نعبا بالعقل اذا كان العقل سيحمل الشك في عقائدنا هم معلون مزيغون . ان الفكر لا يمكن كونه او قهره فلعقل حقوقه علينا باعتبارنا عقلانيين ، ولا يمكننا ان نفتقر بل يجب ان نتقدم ونجعل عقائدنا عقلية ، ويجب ان نؤسسها على المفهوم كما فعل سقراط . ان سقراط لم ينكر مبدا السوفسطائيين ان جميع المؤسسات وجميع المثل وجميع الاشياء الموجودة والقائمة يجب ان تبرر نفسها امام محكمة العقل ولقد تقبل هذا دون تردد ، واخذ على مائته تحدى الفكر وكسب معركة العقل في عصره .

لقد ابرز السوفسطائيون مبدا الذاتية ، مبدا ان الحقيقة يجب ان تكون حقيقتى ( انا ) وان الصواب هو موافى ( انا ) ويجب ان يكونا من نتاج تفكرى لا من نتاج معايير مفروضة بالقوة على من الخارج . غير ان خطأ السوفسطائيين هو تصورهم ان الحقيقة يجب ان تكون حقيقة بالنسبة لى في مجرد قدرتى باعتبارى مخلوق الحس الذى يلقى وهذا يعنى ان لى حقيقة خاصة بى . ولقد صحح سقراط هذا بالاعتراف بان الحقيقة يجب ان تكون حقيقة بالنسبة لى ولكن هذا بقدرتى ككائن عاقل وهذا يعنى ان العقل كلى وان الحقيقة ليست الحقيقة بالنسبة لى بل هى الحقيقة الكلية التى تشترك فيها كل الكائنات العقلية الصادقة . وهكذا تتأسس الحقيقة لا على انها مجرد مظهر ذاتى بل كحقيقة موضوعية مستقلة عن الامساسات والاهواء واردة الفرد . ومصر سقراط والسوفسطائيين كله يمثل به بالتشديد ودراسة الاساسى هو ان انكار تفوق العقل واقامة اية عملية اخرى للوعى فوق العقل يجب ان تنتهى دون شك بالنزعة الشكية وانكار موضوعية الحق والاخلاقيات . وهناك كثيرون من اصحاب نزعة الاشراق وغيرهم في العصر الراهن يعلموننا عقيدة ما يسمونها ( الحدس ) ، فهم يعتقدون ان النوع الاسمى للمعرفة الدينية تصل اليه بالحدس وهذا الحدس يتصورونه شيئا اعلى واسمى من العقل . ولكن هذا هو نفس خطأ بروتاجوراس ، ومن الحق ان ما يسمى بالحدس ليس مجرد ادراك حسى كما كان الشأن مع بروتاجوراس

بل هو شكل من الادراك الحسى الروحى المباشر ، انه استيعاب مباشر  
للشئ باعتباره ما لا لى حيث له ( وجود هناك ) ولهذا غله طبيعة الادراك  
الحسى . انه روحى وفوق الحسى مقابل الادراك الحسى والمادى .  
ولكن ليس هناك فرق على الاطلاق ما اذا كان الادراك الحسى حسيا ام  
فوق الحسى . وان وضع الحقيقة فى اى نوع للادراك الحسى هو من  
الناحية المبدئية مثل ما فعله بروتاجوراس وهو ان يقع الانسان شخصية  
عاجزة للادراكات الحسية للفرد . اننى احدث شيئا ، وانسان آخر  
يحدث العكس . وما احدثه يجب ان يكون حقيقيا بالنسبة لى وما  
يحدثه يكون حقيقيا بالنسبة له ، فقد انكرنا العقل ووضعناه اذن من  
الحس ومن ثم حططنا من شأن تلك الذى فى استطاعته وحده ان  
يخضع الانطباعات المختلفة لكل فرد لقاعدة المقياس الكلى والموضوعى .  
والنتيجة المنطقية هى انه لما كانت كل مؤسسة للانسان صانعة  
بالنسبة له فانه لا يوجد شئ اسمه حقيقة موضوعية ، ولن يكون هناك  
شئ اسمه الخير الموضوعى فى هذه الظروف ، ومن ثم فان النظرية يجب  
ان تنتهى بنزعة شكية كاملة وظلام دامس . واذا كان اصحاب نزعة الاشراق  
لا يصلون الى هذه النتائج الشكية فهذا يعنى ببساطة انهم لبسوا واضحين  
ومطلقين على نحو ما كان عليه بروتاجوراس .



## الفصل الحادى عشر

### انصاف السقراطيين

عند موت سقراط تبحت ظاهرة لا تتكرر كثيرا فى تاريخ الفكر فهناك شخصية عظيمة متعددة الجوانب تضم فى نفسها اتجاهات وافكار عديدة متصارمة ولناخذ مثالا على أية حال لا من المجال العلى بل من مجال الحياة العملية غالبا ما يقال ان من الصعب التوفيق بين الرحمة والعدل . بين الشخصيات الصغيرة المعنيدة لا يتبع الانسان سوى مثال الرحمة وليس فى رحمته اى مكان للعدل وهذه الرحمة تتدهور الى مرتبة النزعة الانسانية العاطفية المبالغه . وهناك شخص آخر لا يتبع سوى مثال العدل ناسيا الرحمة ويصبح متعلبا وغير متعاطف . ويتفضى الامر شخصا عظيما ، شخصية رائعة حتى يستطيع ان يربط بين العدل والرحمة ويوفق بينهما بتناغم . وكما هو الحال فى المجال العلى ، نجد ان الامر فى نطاق الفكر والفلسفة والفكر العظيم ليس هو الذى يلتقط جانبا وحيدا من الحقيقة ويدفعه الى حده المتطرف ولكنه الانسان الذى يضم فى مذهب متعدد الجوانب جميع الجوانب المخططة والمتصارمة . ان الانسان بتأكيده فكرة واحدة ، وبانحصاره بفكرة وحيدة ودفعها الى نتيجة المنطقية بصرف النظر عن الجوانب الاخرى للحقيقة قد يحقق فى الواقع شهرة محلية ومؤقتة ، لان مثل هذا الاجراء يفضى فى الغالب الى انحرافات او تناقضات ظاهرة صارخة ويفضى الى نتائج غريبة وغير شائعة . وشهرة رجال من امثال نيتشه والكاتب المسرحى الايرلندى برناردشو والروائى الايرلندى اوسكار وايلد تقع اساسا بهذه الطريقة ولكن عند موت شخصية عظيمة محيطه شاملة غائتا نجد فى الغالب انها تنشطر الى اجزائها المركبة وكل منها يودى الى مدرسة احادية الجانب للفكر وذلك لان الفكرة مركب من حقائق متباينة عديدة . ولما كان التلاميذ رجالا صغارا غائتهم غير قادرين على استيعاب فكر الرجل العظيم فى كليته وجوانبه المتعددة ، وكل تلميذ يهتمك بذلك الجانب من تعاليم استاذة الذى يلقى فى غالبته



مع مزاجه ويشعر في تحويل هذه الفكرة الناقصة الواحدة الى فلسفة  
لنقتناول الجزء كما لو كان هو الكل . وهذا ما حدث بالضبط بعد وفاة  
سقراط . ولم يكن هناك سوى شخص واحد من بين تلاميذه هو الذى  
استطاع أن يلتقط تعاليمه الكلية وأن يفهم كلية شخصيته وهذا الشخص  
هو أفلاطون ومن بين الرجال الأقل شأنًا الذين كانوا أتباعًا وأصدقاء  
شخصيين لسقراط نجد ثلاثة أسسوا مدارس للفلسفة كل منها جزئية  
واحادية الجانب ولكن كل منها يزعم أنها عرض للسقراطية الحقيقية .  
وهؤلاء الثلاثة هم : أنتيستينس وقد أسس المدرسة الكلية وأرستيبوس  
وقد أسس المدرسة القورينائية وأقليدس الذى أسس المدرسة المجارية .

وبالنسبة لجانبى الفلسفة السقراطية وهما نظرية المفاهيم والنظرية  
الاخلاقية سهل بالنسبة لنا ونحن نسترجع التاريخ أن نتبين أى منهما  
هو الذى أثر أكثر في تاريخ الفكر وأيهما بالغالى له الأهمية الأكبر .  
غير أن رجال عصره لم يستطيعوا أن يتبينوا هذه المسألة . فما تمسكوا  
به هو الجانب الواضح في سقراط وهو فلسفته الاخلاقية وغوق كل شيء  
التعاليم الاخلاقية التى جرى التعبير عنها في حياة الاستاذ وشخصيته لا  
بالكثير من الأفكار التجريدية . ويمكن تلخيص هذه الحياة وهذه التعاليم في  
الفكرة الداهية الى أن الفضيلة هي الغاية الوحيدة للحياة وأن كل شيء  
عداها في العالم مثل الراحة والفروات والمعرفة الجزئية بلا قيمة نسبية .  
الذين كان الفضيلة هي الغاية الوحيدة للحياة وهي التى تشكل نقطة  
الاتصال بين المدارس شبه السقراطية الثلاث . وعليها الآن أن نتبين النقاط  
التي تختلف فيها .

إذا كانت الفضيلة هي الغاية الوحيدة للحياة فما هي بالضبط  
الفضيلة ؟ أن سقراط لم يقدم أية اجابة واضحة من هذا السؤال .  
والتعريف الوحيد الذى قدمه هو أن الفضيلة هي المعرفة ولكن منحتها  
نتمتع في هذا القول نجد أنه ليس تعريفًا على الإطلاق . الفضيلة هي  
المعرفة ، ولكن المعرفة بأى شيء ؟ أنها ليست معرفة علم الفلك أو  
الرياضة أو الفيزياء . انها المعرفة الاخلاقية أى معرفة الفضيلة .  
وتعريف الفضيلة بأنها معرفة الفضيلة هو تفكير يدور في حلقة مفرقة  
ولا يجعلنا نفهم أكثر في معرفة ماهية الفضيلة غير أن سقراط — وهذه

حقيقة — لم يكن يفكر في حلقة مفرغة . انه لا يقصد ان الفضيلة ( هي ) المعرفة وأن كان مذهبه في الغالب يقرر بهذا الشكل مما يؤدي الى سوء الفهم . أن ما يقصده هو شيء مختلف وهو ان الفضيلة ( تعتمد على ) المعرفة . وهذا هو الشرط الاول للفضيلة . أن المبدأ في واقع الحق ليس هو أن الفضيلة هي معرفة الفضيلة وبالتالي التفكير في حلقة مفرغة ، بل هو أن الفضيلة تعتمد على معرفة الفضيلة وهذا تفكير مستقيم لا دائري . اذا ما عرفت الفضيلة فانتك في هذه الحالة وحدها تستطيع أن تكون ماضيا . وهنا ليس لدينا أى تعريف للفضيلة أو أية محاولة لتعريفها . ولا يزال السؤال الذى يواجهنا « ما هي الفضيلة ؟ » بدون جواب .

ومما لا شك فيه أن هذا يرجع في جانب منه الى الطريقة غير المنهجية وغير المذهبية التى طور بها سقراط فكره وهذا بدوره يرجع الى أسلوبه الحوارى في الفلسف وذلك انه يستحيل تطوير تفكير مذهبى أبان المحاورات العرضية . ولكن الامر يرجع في جانب منه ايضا الى شمولية العباقرة ، فلو كان من الاتساع حتى يتبين له أن من المستحيل ريسط الفضيلة بأية صيغة ضيقة واحدة تصلح كموجه عمل للسلوك في ظروف الحياة المختلفة . وبالرغم من أن مبدأ سقراط كله يقوم في منهج التعميمات لم يترك لاتباعه أى تعريف للمفهوم الاكبر في فلسفته الا وهو مفهوم الفضيلة ولهذا فإن أتباع سقراط انما يختلفون حول هذه النقطة انهم جميعا متفقون على أن الفضيلة هي الغاية الوحيدة للحياة لكنهم طوروا أفكارا مختلفة من أى أنواع الحياة هو الفاضل .

### الكليسون

لقد ردد أنتستينس مؤسس المدرسة الكلية القضايا الشائعة القائلة بأن الفضيلة قائمة على المعرفة وأنها يمكن تعلمها وأنها واحدة . ولكن ما أثار إعجاب أنتستينس ليس هو سقراط رجل العقل ورجل العلم والفيلسوف بل سقراط الانسان ذو الشخصية المستقلة الذى يتبع أفكاره الخاصة عن الحق بصرف النظر عن آراء الآخرين . وهذا الاستقلال كان

في الواقع مجرد نتاج ثانوي للحياة السقراطية . لقد كان سقراط مستقلاً  
عن كل الخيرات والممتلكات الأرضية ولم يكن يعبأ بالثروات أو الاستحسان  
وذلك لان قلبه كان ثابهاً على كنز اكبر الا وهو احراز المعرفة . ان مجرد  
الاستقلال وعدم الاكتراث بآراء الآخرين كانوا بالنسبة له غايتين في حد  
ذاتهما وهو لم يؤمنهما او يجعل منهما صنفين . غير ان الكلبين غسروا  
تعاليمه على ان المقصود بها هي ان الاستقلال من اللذات والممتلكات  
الأرضية هو في ذاته غاية وهدف الحياة . ولقد كان هذا هو تعريفهم  
للفضيلة وهو التخلي الكامل عن كل شيء يجعل الحياة جديرة بان تعاش  
في أمن الناس العاصدين ، انهم ينادون بالزهد الكامل واستقامة النفس  
بصرامة . لقد كان سقراط يظن ان المعرفة الوحيدة بالقيمة العليا هي  
المعرفة الأخلاقية وقد أظهر نزوعاً الى عدم الاكتراث بأنواع المعرفة  
الأخرى . ولقد بالغ الكلبيون في هذه السمة وحولوها الى احتقار وازدراء  
لكل من وكل معرفة وصل الى حد الجهل والجلالة . يقول انتستينس :  
« الفضيلة كافية للسعادة ، ومن أجل الفضيلة ليست هناك حاجة الا  
الى قوة سقراط ، ان المسألة مسألة فعل ولا يقتضى هذا الكثير من  
الكتبات أو الكثير من المعرفة » . وهكذا نجد ان المثال الكلبى للفضيلة  
مثل سلبى تماماً : انه غيبة كل رغبة والتحرر من جميع الاحتياجات  
والاستقلال التام من كل الممتلكات . وكثير من الكلبين رفضوا اقتناء  
بيوت أو أي مكان للسكن وأخذوا يتجولون أشبه بالاماتين والشحاذين .  
ولهذا السبب عينه عاش ديوجين في حوض استحمام . ولقد كان سقراط  
وهو يتبع من صميم قلبه ما يصرح أنه خير لمانه لم يكن يعبأ بما يقوله  
العامة والسوقة ولكن عدم الاكتراث هذا بآراء الآخرين مثل تحرره من  
الممتلكات ليس غاية في ذاته فهو لم يفسر المسألة على أنه يريد ممسداً  
ان يهاجم الرأي العام . غير ان الكلبين حتى يظهروا استقلالهم تحدوا  
الرأي العام وأبدوا الكثير من قلة الحياء .

يرى الكلبون ان الفضيلة هي وحدها الخير والرفيلة هي الشر  
الوحيد ولا شيء عدا هذا يمكن ان يكون خيراً أو شراً . وكل شيء آخر  
« غير مهم » والملكية واللذة والثروة والحرية والراحة بل الحياة نفسها  
لا يجب ان تعد خيرات . والفقر والمسغبة والمرض والعبودية والموت

نفسه لا يجب أن تعد ضرورا . وأن تكون حرا ليس أفضل من أن تكون عبدا لأن العبد إذا كانت لديه فضيلة غانه هو نفسه يكون حرا ويكون قد ولد حاكما . والانتحار ليس جريمة والانسان قد يدمر حياته ، لا ليهرب من البؤس والالام ( لان هذه المسائل ليست ضرورا ) بل لكي يظهر أن الحياة بالنسبة له تهم . ولما كان الخط الفاصل بين الفضيلة والرذيلة محددا تماما ممكنا للفرق بين الحكيم والغبي . والناس جميعا ينقسمون الى هاتين الفئتين وليس هناك حد اوسط بينهما . أن الفضيلة واحدة ولا تنقسم ، والانسان إما أن يمتلكها كلها او لا يمتلكها على الاطلاق . وهو في الحالة الاولى رجل حكيم وفي الحالة الثانية رجل غبي . والحكيم يملك الفضيلة كلها والمعرفة كلها والحكمة كلها والسعادة كلها والكمال كله . والغبي يملك الشر كله والتعاسة كلها والنقص كله .

### القورينثيون

والفضيلة بالنسبة للقورينثيين هي أيضا الهدف الوحيد للحياة على الاقل من الناحية الصورية لانهم يعطون للفضيلة تعريفا يستل منها كل معنى . أن سقراط لم يردد كثيرا أن الفضيلة تتحدد بالمزايا التي تحملها ، فقلد قال أن الفضيلة هي الدرب الوحيد المفضى للسعادة وهو لم يمتنع عن القول أن السعادة هي دافع للفضيلة . وعلى أية حال لا يعنى هذا أنه لم يتبين أن واجب الانسان لعمل الحق هو لذاته وليس من أجل ميزة يحملها نحن نقول : « الامانة خير سياسة » لكننا لا نقصد انكار أن واجب الناس أن يكونوا ابناء حتى لو لم يكن هذا من السياسة الخيرة في بعض الحالات الخاصة . . وعلى أية حال لم يكن سقراط واضحا تماما حول هذه النقاط ولم يكن قاضيا على أن يجد أى أساس محدد للاخلاقيات سوى السعادة . وهذا الجانب في تعاليمه هو الذى يصل به اريستيبوس الان الى نتائج المنطقية بصرف النظر عن المطالب الاخرى . مما لاشك فيه أن الفضيلة هي الغاية الوحيدة في الحياة غير أن الغاية الوحيدة للفضيلة هي ميزة الانسان أى أنها هي اللذة والانسان يستطيع بالمثل أن يقول في الثو أن الغاية الوحيدة للحياة هي اللسذة .

ان تأثير بروتاجوراس والسوفسطائيين قد لعب أيضا دوره في تشكيل فكر أرسطويوس . لقد انكر بروتاجوراس موضوعية الحقيقة وطبق السوفسطائيون المتأخرون النظرية نفسها على الاخلاق . ان كل انسان هو قانون نفسه وليس هناك قانون خلقى يقيد الفرد ضد رغبته . ولقد ربط أرسطويوس هذا بمذهبه في اللذة . ان اللذة لما كانت هسى الغاية الوحيدة في الحياة . غانه لا يوجد اى قانون خلقى يمكن ان ينتهك مطالب اللذة المطلقة من الخارج . لاشئ شرير ، لا شئ سيئ الا اشباع تعطش الفرد للذة .

وما اذا كانت هذه الفلسفة تغضى في الممارسة العملية الى الانحطاط الكامل لاتباعه انما امر يتوقف بالكامل عن اى نوع من اللذة في ذهنهم . فاذا كان المقصود هو اللذة المهبية والعقلية غانه لا يوجد سبب يحول بين الحياة الخيرة النفسية من الظهور واذا كان المقصود الذات الجسدية فان النتائج لا تعد نبيلة . ان القورينائيين يتجاهلون تماما لذات العقل لكنهم نوهوا ان مشاعر اللذة الجسدية اكثر عمقا وشدة وعلى هذه المشاعر ركزوا انتباههم . ومع هذا فقد انتقدوا من الهوات الدنيا للزعة الحسية والبهيمية بقولهم ان الانسان الحكيم وهو يبحث عن اللذة يجب ان يمارس الحساسة . غاتباع اللذة اتباعا مطلقا دون قيود بغضى في البواقع الى الالم والالم هو ذلك الذى يجب تجنبه لهذا غان الحكيم سيطر دائما سيد نفسه وسوف يسيطر على رغبته ويؤجل اللذة الالمنى من اجل لذة اكبر اذا كان هناك المزيد من اللذة والاقل من الالم . والمثل القورينائى للحكيم هو رجل العالم المعتمد اساسا على اللذة والذى لا تقبده الخرافات ومع هذا يمارس غايته بحساسة وبصيرة وثكاء . وبمثل هذه المبادئ تسمح بطبيعة الحال بفلسفات عديدة حسب مزاج الفرد . ويكفنا ان نلاحظ مثالين : لقد آمن انبثارييس القورينائى في الحقيقة بان اللذة هى الغاية الوحيدة لكنه اعلى من شأن الذات التى تصدر عن الصداقة والمحبة الاسرية ولهذا امر بان على الحكيم ان يكون مستعدا للتضحية بنفسه من اجل اصنقائه او أسرته . وهذا شعاع من ضوء في الحلقة الاخلاقية . اما هيجسياس المتشائم فقد ذهب الى ان المتعة الايجابية مستحيل الحصول عليها . ومن الناحية العملية غان الغاية الوحيدة للحياة التى يمكن ان تتحقق هى تجنب الالم .

## الميجاريون

يعد اقليدس الميجارى هو مؤسس هذه المدرسة ويبداه هو مركب من السقراطية مع الايلية ، ان الفضيلة هى المعرفة ولكن المعرفة باى شىء ؟ هنا نجد ان التأثير الايلى يصبح واضحا . لقد آمن الميجاريون مع بارمنيدس بالوجود المطلق الواحد . والكثرة كلها والحركة كلها وهمية وعالم الحواس ليست فيه حقيقة حقا والذى له حقيقة هو الوجود وحده . ماذا كانت الفضيلة هى المعرفة فانها لايمكن ان تكون سوى المعرفة بهذا الوجود . واذا كان المفهوم الجوهرى من سقراط هو الخير والمفهوم الجوهرى من بارمنيدس هو الوجود فان اقليدس يربط الان بينهما فالخير هو الوجود . ان الوجود والواحد والله والخير والالوهية هى مجرد اسماء مختلفة لشيء واحد . والضرورة والكثرة والشر هى اسماء عكس الوجود الا وهو اللاوجود . ان الكثرة هى هكذا واحدة مع الشر وكلاهما وهميان والشر ليس له وجود حقيقى والخير هو وحده الحق . والفضائل المختلفة مثل الارحية والتسامح وضبط النفس هى مجرد اسماء مختلفة لفضيلة واحدة هى معرفة الوجود .

ولقد سبق لزينون الايلى ان بين ان الكثرة والحركة ليسا وهيبين فحسب بل هما حتى مستحيلتان لانهما متناقضتان . ويقترب الميجاريون من هذه الفكرة مع جدل زينون ويخلصون الى انه لما كان اللاوجود مستحيلا فان الوجود يتضمن كل امكانية . فما هو ممكن هو أيضا واقعى . وليس هناك شىء اسمه شىء ممكن حيث انه لم يوجد بعد .

وكما ان الكلبين وجدوا الفضيلة فى الاستقلال السلبي والزهد ووجدوا التوريناثيون فى اقتناء اللذة بطريقة منمطة فى اللذة فان الميجاريين يجدونها فى حياة التأمل الفلسفى اى فى معرفة الوجود .



## الفصل الثاني عشر

### أفلاطون

لم ينشئ أى من الفلاسفة السابقون على أفلاطون مذهباً فلسفياً لها قدموه وبوغرة شديدة هو الاسكار والنظريات والآراء والاقتراحات الفلسفية المعزولة .

وكان أفلاطون أول شخص فى تاريخ العالم يبدع مذهباً شاملاً عظيماً فى الفلسفة وهو مذهب له تشعباته فى جميع أنحاء الفكر والواقع ، وأفلاطون بهذا إنما جعل كل الفكر السابق مجرد نوع من الاسهام فى المذهب لقد جمع الحصاد الكلى للفلسفة اليونانية وثجسم فى مذهب خبير ما عند الفيثاغوريين والابليين وهيرقليطس وسقراط ، لكن لا يجب أن يشتط بنا الخيال فى هذا الصدد فنتظن أن أفلاطون كان مجرد شخص يفتنى أو يلتقط خبرة افكار الآخرين ويجعل منها كشكولاً فلسفياً خاصاً به . بل لقد كان على العكس فكراً أصيلاً بأعلى درجة . فمى أن مذهبهم نفاق فكر المفكرين السابقين شأنه فى هذا شأن كل مذاهب الفكر الكبرى . لقد استولى بالفعل على افكار هيرقليطس وبارمنيدس وسقراط لكنه لم يتركها كما وجدها ، لقد اعتبرها بذور تطور جديد ولقد كانت هى الاسس الدفينة فى الأرض التى شيد عليها صرح الفلسفة وفى يديه أصبح الفكر السابق كله موضوعاً تحت نور مبدأ جديد وأصيل .

### ( ١ ) حياته وكتابه

تعد مسألة التاريخ الدقيق لمولد أفلاطون مسألة يعتمرها الشك ولكن التاريخ الذى يطرح عادة هو ٩٢٤ - ٤٢٧ ق.م . وهو تاريخ لا يبعد كثيراً عن الحقيقة .

لقد انحدر من أسرة أثينية أرستقراطية وكان بظك ثروة كافية تمكنه من أن يحيا حياة الفراغ اللازمة لحياة مكرسة للفلسفة . ويأتى شبابه فى وقت



أكبر فترات التاريخ الإثيني خطورة. فبعد صراع مرير استمر لأكثر من ربع قرن انتهت الحرب البلوبونزية بالانهيار الكامل لأثينا كقوة سياسية . واضطربت شؤون البلاد الداخلية بشكل لا يقل عن اضطراب شؤونها الخارجية . وهنا — كما في أى موضع آخر — تحولت الديمقراطية المنتصرة الى حكم الفوضى ثم مع انتهاء الحرب البلوبونزية استعاد الحزب الأرستقراطي السلطة مع حكم الطغاة الثلاثين وكان من بينهم بعض اقارب افلاطون غير ان الحزب الأرستقراطي الذى كان أبعد ما يكون عن تحسين الأمور انغمس في التو في حكم أراقة الدماء والارهاب والقمع والبطش . ولقد تركت هذه الوقائع أثرا بالغا على تاريخ حياة افلاطون ، ولو كانت لديه أية رغبة لتولى منصب سياسى فإن الظروف القبطية للمحاول في أثينا لأبد أنها قد أخمدتها ، فهو الأرستقراطي بالفكر وبالميلاد لم يكن يستطيع أن يتلام مع حكم الفوضى. وإذا كان قد تخيل أن عودة الأرستقراطية للحكم من شأنها أن تحسن الأمور فإنه لأبد أن أزيلت الخشاة عن عينيه على نحو مرير بما فعله الطغاة الثلاثون . ولما كان قد استاء من الديمقراطية والارستقراطية على السواء فإنه — كما يبدو قد تقاعد واعتزل

ولم يظهر اطلاقا طوال حياته المحبدة وهو يخطب في المؤتمرات الشعبية واعتبر الدستور الإثيني شيئا على عليه الزمن .

ولم يعرف الكثير من شباب الفليسوف ، لقد أنشأ القصائد ونال خير تربية يمكن لمواطن أثيني أن يحصل عليها . وكان أستاذه قراطيلوس من اتباع هيرقليطس ولا شك أن افلاطون تعلم منه آراء ذلك الفيلسوف . وهناك احتمال أنه أراد أن يكون جاهلا بمجادلات السومسطائيين وكان كثير منهم معاصرين له . ولقد قرا على الأرجح كتاب أنكساجوراس الذى كان متاحا بسهولة في ذلك الوقت في أثينا . ولكن ليست لدينا معلومات مؤكدة من كل هذه النقاط ، وما نعره بالفعل هو أن الحدث الحاسم في شبابه وفي حياته كلها في الحقيقة هو ارتباطه بسقراط .

لقد ظل افلاطون الصديق والتلميذ المخلص لسقراط في الثمانى سنوات الأخيرة من حياة سقراط . ولقد شكلت آراء وشخصية الأستاذ الدافع القامى الأكبر لحياة افلاطون وكانت هي الملم لكل تفكيره .

ولقد كان الاخلاص والتقدير اللذان شعر بهما نحو سقراط — وهما اخلاص وتقدير ام يتلاشيا مع كرامتين — قد نهما على نحو اكبر وبشكل مستمر. غنى آخر محاورات افلاطون نجد تصويرا لسقراط يتسم باكبر قدر من السحر والاعجاب ، واصبح سقراط بالنسبة له النمط والانموذج للفيلسوف الحق .

وبعد وفاة سقراط بدأت مرحلة ثانية في حياة افلاطون وهى مرحلة الترحال . لقد هاجر اولا الى ميجارا حيث كان صديقه وتلميذه افقليدس يؤسس المدرسة الميجارية . ولقد كانت الفلسفة الميجارية مركبا من فكر سقراط وفكر الايليين . ولا شك ان افلاطون هنا فى ميجارا وتحت تأثير افقليدس قد شكل ويكون تعمله العميق بشعالم بارمنيدس الذى أصبح له تأثير كبير على فلسفته . ولقد سافر من ميجارا الى تورينة ومصر وايطاليا وصقلية . واتصل وهو فى ايطاليا بالفيثاغوريين . وبسبب تأثير هذه الرحلة نجد العناصر الفيثاغورية القوية منبثة فى تفكيره .

وفى صقلية انضم الى بلاط ديونيسيوس الاكبر طاغى سراقوسة ولكن نجد تصرله هنايسبب له المتاعبفقد غضبديونيسيوس غضبا شديدا بسبب آراء افلاطون الاخلاقية والفلسفية حتى انه طرح افلاطون فى سوق النخاسة ولقد نجا بمعجزة من مصير العبودية والرق اقتداه انيساريس التورينى ومن ثم عاد افلاطون الى اثينا — واستغرقت رحلاته فترة امتدت الى عشر سنوات .

ومع عودة افلاطون الى اثينا ندخل المرحلة الثالثة والاضيرة من حياته . وفيما عدا رحلتين قصيرتين نذكرهما هابرين لم يترك اثينا اطلاقا وهو الآن يبدو لأول مرة كعالم محترف وفيلسوف . وقد اختار كساحة لوجه نشاطه مدرسة أطلق عليها اسم الاكاديمية وفيها جمع حوله تدريجيا حلقة من التلاميذ والمريدين . وقد انشغل بقية حياته — وهى فترة تمتد حوالى اربعين عاما — بالنشاط الادبى وادارة المدرسة التى اسسها . وكانت طريقته فى الحياة على العكس تماما من طريقة سقراط ولا يشبه استاذة الا فى شيء واحد هو انه لم يكن يتقاضى أى أجر من

تدريسه وفيها عدا هذا فان حياتي الرجلين العظيمين لا تشابه بينهما اطلاقاً  
لقد ذهب سقراط وتجول بحثاً عن الحكمة لمجابه الاسواق مع كل القادمين .  
أما افلاطون فقد انسحب واقتصر نشاطه داخل مدرسة وحى نفسه  
من صخب العالم بحلقة من -الريدين المخلصين - . ولم يكن متوتراً من رجل  
له رهافة افلاطون وثقافته ومشاعره الارستقراطية ان يكن التقدير لرجل  
مثل سقراط باعتباره رجل العامة والذي عاش حياة التسكع والخشونة  
في اسواق اثينا ، وليس مرغوباً من أجل تقدم الفلسفة ضرورة ان تكون  
هكذا ، فالفلسفة السقراطية قد عانت من الطريقة السقراطية في الحياة  
 فلم تكن بالطريقة المنهجية كما كانت بدائية والفكر المنهجي لا يتولد من  
المجادلات على قارعة الطريق . وبالنسبة لتطور مذهب عالمي عظيم مثل  
مذهب افلاطون تكون الدراسة المنتظمة والتأمل الهادئ ضروريين .

ولم تنقطع لفترة استاذية افلاطون هذه الا برحلتين الى صقلية  
مرتبطينين باهداف سياسية . لقد عرف افلاطون تماماً ان الدولة الكاملة  
كما صورها في محاوره (الجمهورية) لا يمكن ان تتحقق في اليونان في زمنه .  
ومع هذا تناول فلسفته السياسية بجدية تامة . وبالرغم من ان الجمهوريه  
الكاملة هي مثل لا يمكن احرازه فقد اعتقد ان اى اصلاح حقيقى  
للدولة يجب ان ينطلق — على الاقل — في اتجاه ذلك المثال . ومن المبادئ  
الجوهريه في (الجمهورية) هي ان الحكام يجب ان يكونوا فلاسفة أيضاً .  
والى ان يتحد الفيلسوف والحاكم في شخص واحد فان الدولة يمكن ان  
تدار وفق المبادئ الحقبة . والان ، في عام ٣٦٨ ق.م. مات ديونيسيوس  
الاكبر واصبح ديونيسيوس الاصغر طاغيه سراقوصة . وقد وجه ديونيسيوس  
الدعوة لافلاطون للانضمام الى بلاطة وطلب منه أن يكون مستشاره  
وكانت هنا فرصة نادرة للتجريب ، فلافلاطون يستطيع ان يدرّب ويثقف  
ملكاً غليظاً . فقبل الدعوة غير ان البعثة انتهت بكارثة ، فقد استقبله  
ديونيسيوس بحماس واهتم بدروس استاذة الفلسفة . لكنه كان شاباً  
غير منفتح جرونا ودون قابلية فلسفية أصيلة . وكان اهتمامه الاول  
منصباً على القلق والاثارة ومن هنا غادر افلاطون سراقوصة مثبطاً وعاد  
الى اثينا . ومع هذا لم بعد انقضاء بضع سنين دعاه ديونيسيوس ثانية  
الى سراقوصة ومرة ثانية قبل الدعوة غير ان الرحلة الثانية انتهت بكارثة

شان الرحلة الاولى بل لقد تعرضت حياة افلاطون للخطر ولم ينتذه الا تدخل الفيثاغوريين لمعاد الى اثينا وهو في السبعين وظل بها الى وقت وفاته مدير المدرسة ولم يحاول ثانية ان يتدخل في السياسة العملية .

ولقد ظل طوال عقد آخر من السنين يسكن في اثينا ويعلم بها، وكانت حياته ساكنة وهادئة وسعيدة. وقد مات في سلام وهو في الثانية والثمانين من عمره .

وقد اتخذت كتابات افلاطون شكل المحاورات وفي معظمها يصفها سقراط الذي وضع افلاطون على لسانه عرض لمسلته هو الخاصة . وفي عدد قليل من المحاورات — منها ( پارمنيدس ) — على سبيل المثال — هناك ناطقون آخرون يتحدثون بالفلسفة الافلاطونية ولكن حتى في هذه المحاورات يلعب سقراط دائما ( دورا ) هاما . ولم يكن افلاطون مجرد فيلسوف محسوب بل كان غنانا اميبا متزا . والمحاورات مبنية في بنائها الدرامي وترتفع بالحادثة والفكاهة والتشخيص المتشابه للحياة . ولم ترسم شخصية سقراط بعاطلة ودودة محسوب ، بل حتى الشخصيات الثانوية تكتسى لحما وتسرى فيها الدماء .

ومن العناصر الهامة في أسلوب افلاطون استخدامه للاساطير وهو لا يشرح دائما معناه على شكل عرض علمي مباشر . وهو كثيرا ما يعلم بالكتابات والحكايات والقصص وكلها يمكن ان تندرج تحت تسمية واحدة من الاساطير الافلاطونية . وكلها لها جمالها الادبي الرائع وبالرغم من هذا لماتها تنطوي على مساوئ خطيرة ، فافلاطون ينزلق بسهولة من العرض العلمي الى الاسطورة حتى انه لا يكون من السهل غالبا تقرير ما اذا كانت عباراته مقصود بها التاحية الادبية او التشبيهية . زيادة على ذلك ، فان الاساطير تشكل تصورا في تفكيره نفسه ، والحقيقة هي ان جماع الشاعر والفيلسوف في شخص واحد هو جماع خطر للغاية . ولقد بنيت من قبل ان موضوع الفلسفة ليس مجرد استشعار الحقيقة كما يستشعرها الشاعر والصوفي بل استيعابها عقليا لا مجرد اعطائها سلسلة

من الصور والتشابه بل اعطانا تفسيراً عقلانياً للأشياء على مبادئ علمية . وعندما يحدث لإنسان هو شاعر وفيلسوف في الوقت نفسه ألا يستطيع تفسير الشيء على نحو عقلى فإن النتيجة هي أغراء مخيف لديه لإحلال الاستعارات . والكنائيات الشعرية محل التفسير المقتد . ولقد رأينا — على سبيل المثال — أن كتاب الإباضاد في الهند الذين يؤمنون بأن العالم كله يصدر عن الموجود الواحد المطلق الثابت الذى يسمونه براهمان وقد عجزوا عن إدراج السبب الذى يجعل الواحد يتميز هكذا في الكرة فانهم قد لجأوا الى التشابه والاستعارات . وهم يقولون وكما أن الشر ينطلق من النار الجوهرية فإن كل الكائنات الجزئية تصدر من الواحد . غير أن هذه الصورة لا تفسر شيئاً وهدف الفيلسوف ليس أن يستشعر المسائل بغموض بل هدفه الفهم العقلانى . وليست هذه هي نظرتى ( أنا ) لوظائف الفلسفة بل هي من المؤكد نظرة أفلاطون نفسه وأفلاطون في الحقيقة هو مصدر هذه الحقيقة من الفلسفة فلم يكن يصير بشكل دائم إلا على الاستيعاب العقلانى الكامل وهو الشيء الوحيد الذى يستحق أن نطلق عليه اسم المعرفة والفلسفة . وما من كاتب آخر قد استخدم مثل هذه الثقة المزورية كما فعل أفلاطون كمجرد شاعر ومتصوف والذى يقول أشياء جميلة دون أن يفهم على الأقل السبب في أنها حكيمة وجميلة وما من أحد قد صاغ مثل هذا التقييم المشين لوظيفة الشاعر والصوفى . وأفلاطون من الناحية النظرية على الأقل هو أمير العقلانيين وأصحاب النزعات العقلانية . وعلى أية حال فهو من الناحية لأبد أنه كان مقتشعاً بالخطأ الذى حرمه على الآخرين بقسوة . وهذا في الحقيقة تفسير معظم الأساطير الأفلاطونية . وعندما يكون أفلاطون عاجزاً من شرح أى شيء فإنه يطنى هذا العجز في مذهبه بأسطورة . وهذا ملاحظ على سبيل المثال في محاوره ( طيماوس ) لقد سبق لأفلاطون في المحاورات الأخرى أن طور نظريته حول طبيعة الحقيقة القصوى وهو في ( طيماوس ) قد وصل الى مشكلة كيف يمكن تفسير العالم الواقعى من الحقيقة القصوى، وفي هذه النقطة ينهار مذهب أفلاطون كما سوف نتبين . وكلامه من الحقيقة القصوى متهاافت ومن لم فهو لا يتضمن مبدأ به يمكن تفسير الكون

الناتقى . ولهذا نجده في محاوره ( طيلاموس ) بدلا من أن يقدم التفسير العقلاني يعطينا سلسلة من الاساطير الخيالية من أصل العالم ، وحيث نجد اساطير في محاورات افلاطون فانه يمكننا أن نشك في اتقاد وصلنا الى نقطة من النقاط الضعيفة في مذهبه .

واذا كان علينا أن ندرس افلاطون بشكل معقول ، فانه يكون من الجوهرى ضرورة أن نكف عن اعتبار المحاورات كما لو كانت قد انتجت ( كتلة واحدة ) في مرحلة واحدة انطلاقا من عقل مؤلفها . وقد امتد نشاطه الأدبى لفترة لا تقل عن خمسين عاما . وفي خلال تلك الفترة لم يكن جامدا لا يتطور فثفكيره ونمط تعبيره كانا في تطور مضطرد وإذا كان علينا أن نفهم افلاطون فانه علينا أن نحصل على مفتاح يمكننا من تتبع هذا التطور . وهذا معنى اننا يجب أن نعرف شيئا عن الترتيب الذى كتبت به المحاورات وليسوء الحظ لم تصل الينا مؤرخة ومرتبة ويرجع الامر الى البحث العلمى والنقدى لتحديد المرحلة التى كتبت فيها أية محاوره انطلاقا من الشواهد الداخلية . وهناك نقاط ثانوية عديدة لاتزال لم تقرر وكذلك بعض المسائل الهامة الحالية مثل تاريخ محاوره ( فايدروس ) ( ١ ) التى يدرجها بعض النقاد في فترة مبكرة من حياة افلاطون على حين يفرجها البعض الآخر في فترة متأخرة . وعلى أية حال ، اذا افغطنا هذه النقاط فاننا نقول بصفة عامة انه امكن الوصول الى اجماع في هذه الامور وانه يمكننا الان أن نعرف الكثير مما يمكننا من تتبع الخطوط الرئيسية لتطور افلاطون .

تنقسم المحاورات الى ثلاث مجموعات رئيسية تتطابق بشكل ملح مع المراحل الثلاث لحياة افلاطون . فالمجموعة المبكرة الاولى كتبت في حوالى زمن وفاة سقراط وقبل رحلة المؤلف الى مجارا . وقد كتب بعض هذه المحاورات قبل وفاة سقراط وتشمل هذه المجموعة : ( هيبياس الاصغر ) و ( ليسيس ) و ( خارميدس ) و ( لاثيس ) و ( ايليدرون )

---

(١) تنطبق الملاحظة نفسها على محاوره ( المادبة ) و « الجمهورية »

و (الدفاع) و (كريتون) و (بروتاجوراس) ومحاورة بروتاجوراس هي أطولها وأكثرها تعقيدا من الناحية الفكرية وأكثرها تطورا ، وربما تكون آخرها وهي تشكل معبرا إلى المجموعة الثانية .

وكل هذه المحاورات الأولى قصيرة وبسيطة وكلها كانت لاتزال تحت تأثير سقراط وذلك من ناحية الأفكار الواردة بها ، فلم يكن أفلاطون قد طور بعد أية فلسفة خاصة به ، فكان يعرض بالشرح للفلسفة سقراط وبشكل يكاد يكون بلا تغيير . وعلى أية حال فإنه لم يكن مجرد منتحل لخطوات هذه المحاورات هناك شواهد من الجودة والإصالة غير أن هذه الصفات تعرض نفسها بأحرى في الشكل الأدبي لا المحتوى الفلسفي فهنا نجد كل القضايا السقراطية المألوفة من أن الفضيلة هي المعرفة وهي واحدة ويمكن تعليمها وأن الجميع يطلبون الخير غير أن الناس يخفون بصدد ماهية الخير وأن الإنسان الذي يخطئ عمدا أفضل ممن يخطئ غير عائد وما إلى ذلك . زيادة على ذلك لقد شغل سقراط نفسه بمحاولة تثبيت مفاهيم الفضائل وتسائل من العناية الإلهية وعن الاعتدال وما إلى ذلك وأفلاطون في عديد من هذه المحاورات يسير على النهج نفسه في هذه التساؤلات . فمحاورة ( ليسيمس ) تبحث مفهوم الصداقة وتتناول محاورة ( خارميديس ) مسألة الاعتدال وتعالج محاورة ( لاشيس ) الشجاعة . وبصفة عامة فإن الجوهر الفلسفي لهذه الكتابات المبكرة ضئيل وبسيط ، فهنا اهتمام زائد بتفاصيل حياة سقراط ، والفن يطغى على المادة ، ومن ثم فإن هذه المحاورات من الناحية الأدبية الخالصة هي من بين أكثر محاورات أفلاطون سحرا وبعضها مثل محاورة ( الدفاع ) و ( كريتون ) شعبية وخاصة عند أولئك الذين يعمنون بأفلاطون الفنان أكثر من عنايتهم بأفلاطون الفيلسوف .

والمجموعة الثانية من المحاورات ترتبط بصفة عامة بفترة رحلات أفلاطون . وبالإضافة إلى تأثير سقراط نجد الآن تأثير الإيليين وهو تأثير يربط على نحو طبيعي هذه المحاورات بفترة إقامة الفيلسوف في ميغارا . ولكن في هذه المحاورات أيضا نجد أن أفلاطون لأول مرة يطور أطروحته الفلسفية الخاصة وهذه المرحلة هي في الواقع الفترة البناء العظيمة

في حياته فنجد المبدأ المحورى والسائد في فلسفته وهو نظرية المثل وكل ما عداها مزف عليها وهى تهيمن على كل أفكاره . وبمعنى ما من المعانى ليست كل فلسفته سوى نظرية المثل وما يتوقف عليها . وفي هذه الفترة الثانية تأسست نظرية المثل وتطورت وجرت مناقشة علاقتها بالفلسفة الايالية . وهنا نجد أكبر عرض لأفكار افلاطون الاصيلية وهى في غبار مخاض مولدها . وهو الآن قد تملك ناصية المشكلات المحورية الفلسفية وهو هنا يعنى بالفكر نفسه ولا يعبا الا قليلا بزخارف الاسلوب . وهو يتناضل من أجل أن يجد تعبيرا عن أفكار تشكلت على نحو جديد في عقله وهو لم يسيطر عليها كلية بعد ولا يستطيع أن يستثمرها بسهولة ومن ثم فإن المزايا الادبية في المرحلة الاولى تراجعت الى الوراء ولم تعد هناك فكاكة غليس هناك سوى الاستدلال الدقيق والجدل الشاق والرائع .

وربما كانت محاورتا ( جورجياس ) و ( ثييتوس ) التوأمين هما اقدم هذه المجموعة الثانية وهما لم تنتهيا الى شيء محدد ولهما طابع سلبي ، فافلاطون مشغول هنا بمجرد التوضيح التيهيدى . وتناقش محاورتا ( جورجياس ) وتفند توحيد السوفسطائيين بين الفضيلة واللذة وتحاول أن تبين أن الخير يجب أن يكون شيئا موجودا على نحو موضوعي ومستقل عن لذة الفرد . وبالمثل تبين محاورتا ( ثييتوس ) أن الحقيقة ليست هى انطباع الفرد الذاتى كما يذهب السوفسطائيون بل هى شيء حقيقى موضوعى في حد ذاتها . والمحاورات الاخرى في هذه المجموعة هى ( السوفسطائى ) و ( السياسى ) و ( بارمنيدس ) . وتناقش محاورتا ( السوفسطائى ) الوجود واللاوجود وعلاقتها بنظرية المثل . وتبحث ( بارمنيدس ) فيما إذا كانت الحقيقة المطلقة تعد واحدا تجريديا على طريقة الايليين ولهذا فإن هذه المرحلة تعطينا تصور افلاطون من علاقة فلسفته بالفنزة الايالية .

وتعد محاورات المجموعة الثالثة من انتاج افلاطون في مرحلة النضج فخلد سيطر الآن تماما على فكره ووجهه بسهولة في كل اتجاه ، ومن ثم يعود الاسلوب الى نورانيته وفقائه كما في المرحلة الاولى . وإذا كانت المرحلة الاولى تتميز اساسا بالوهبة الادبية فإن المرحلة الثانية تتميز



بعمق الفكر وتتميز المرحلة الثالثة بأنها مركب من الاثنين فالمادة الكاملة قد انصبت الآن في الشكل الكامل . غير أن ميزة كل محاورات هذه المرحلة هي أنها تفترض أن نظرية المثل قد تأسست من قبل وأنها أصبحت شائعة عند القارئ . وهي تنطلق على أساس تطبيقها على كل أقسام الفكر . لقد اهتمت المرحلة الثانية بصياغة نظرية المثل والبرهنة عليها ، أما المرحلة الثالثة فهي تقوم بتطبيق منهجى لنظرية المثل . وهكذا فإن محاوره ( المادبة ) التي تعالج موضوع ميغليزيقا الحب تحاول أن تربط بين تصور الانسان بالجمال والمعرفة العقلية للمثل . وتطبق محاوره ( غيلبيوس ) نظرية المثل على مجال الاخلاق وتطبقها محاوره ( طيباوس ) على مجال الفيزياء وتطبقها محاوره ( الجمهورية ) على مجال السياسة . وتؤسس محاوره ( فيدون ) عقيدة خلود النفس على نظرية المثل . وربما توضع محاوره ( غايندروس ) في مجموعة واحدة مع محاوره ( المادبة ) . ويذهب بنا جمال ورشافة ونورانية الاسلوب وكون نظرية المثل سارية مما يدل على أنها شيء تأسس الى الامتداد الى أنها تمت الى مرحلة تضع افلاطون . وتقوم نظرية زيلر على أنها كتبت في بداية المرحلة الثانية ثم قدمت للقارئ على أنها ملتحق للشبهة لتجعله يدخل على المهمة الصعبة الا وهي قراءة محاوره ( السوفسطائى ) و ( السياسى ) و ( بارمنيدس ) وتبدو هذه للنظرية على أنها مشتتة وغير ضرورية (١) .

فإذا كانت المرحلة الثانية الى المرحلة الثالثة البناءة العقلية في حياة افلاطون فإن المرحلة الثالثة يمكن وصفها بأنها مرحلته المنهجية والمذهبية، فكل جزء من فلسفته هنا مرتبط بكل جزء آخر وتبدو جميع تفاصيل المذهب على أنها تتبع من المبدأ المحورى الوحيد للتفكير الا وهو نظرية المثل . وكل مجال للمعرفة والوجود معروض بدوره في ضوء ذلك المبدأ وهو مشرب ومشبع به .

وخطة عرض افلاطون التي تخطر لاول وهلة هي ان نمر بالمحاورات الواحدة بعد الأخرى واستخلاص مذهب كل منها بتتابع غير أننا يجب أن

نتخلى عن هذه الخطة بمجرد ذكرها . غير ان غرضنا من ان فلسفة افلاطون هي في حد ذاتها كيان من الفكر مذهبى ومتناسك لم يعبر عنها بشكل مذهبى ، بل بالعكس ، فانه ينثر افكاره في جميع الاتجاهات ، انه ينثرها كيفما اتفق باى ترتيب ، فما ياتى اولاً من الناحية المنطقية ياتى في الغالب في المؤخرة ، وهو قد ياتى في نهاية احدى المحاورات والخطوة التالية في الاستدلال قد تجعله يظهر في البداية او حتى في محاوره مختلفه تماماً . ولهذا اذا كان علينا ان نحصل على نظرة مترابطة للمذهب يجب ان نتخلى عن ترتيب العرض عند افلاطون ونربط الفكر معاً بأنفسنا . وعلينا ان نبدأ بما ياتى اولاً من الناحية المنطقية أينما نجده ونتطرق في العرض بالطريقة نفسها .

وهناك صعوبة مماثلة متعلقة بتقسيم فلسفة افلاطون . وهو نفسه لم يقدم لنا أى مبدأ واحد ومؤكداً للتقسيم ، بل المبدأ المعتد عادة ما يتسم فلسفته الى الجدل والفيزياء والاخلاق . ان الجدل او نظرية المثل هي مذهب افلاطون في طبيعة الحقيقة المطلقة . والفيزياء هي نظرية الوجود الظاهري في الزمان والمكان وعلى هذا تضم مذهب النفس وهجراتها حيث ان هذه الهجرات تحدث في الزمن . وتشمل الاخلاق السياسة ، أى نظرية واجب الانسان بامتباره مواطناً وكذلك اخلاق الفرد . وهناك اقسام محددة في المذهب المتعلقة بمقيدة الحب مثلاً لا تقع في أى من هذه الاقسام بل بالعكس ، فانه بالرغم من ان بعض المحاورات خليط بالنسبة لموضوعها فان بعض المحاورات الأخرى وهي أهمها تقع بتجانس في أحد هذه الاقسام . مثلاً محاورات ( طيماوس ) و ( لخبون ) و ( لايديروس ) متعلقة بالفيزياء . ومحاورات ( ميليبوس ) و ( جورجياس ) و ( الجمهورية ) متعلقة بالاخلاق . أما محاورات ( تيتيوس ) و ( السوغسطائى ) و ( بارمنيدس ) فهي محاورات متعلقة بالجدل .

## (٢) نظرية المعرفة

تقوم نظرية المثل نفسها على نظرية المعرفة . فما هي المعرفة ؟ ما هي الحقيقة ؟ أن أفلاطون يفتتح المناقشة بأن يحكى لنا أولا ( مالميس ) بمعرفة وحقيقة . وموضوعه هنا هو تنفيذ النظريات الزائفة ، ولابد أن هذا يحدث لتمهيد الأرض من أجل العرض الموضوعي . وأول النظريات الزائفة التي يهاجمها هي القول بأن المعرفة هي الإدراك الحسي . وتنفيذ هذا القول هو الموضوع الرئيسي لمحاورة ( تيتيوس ) . ويمكن تلخيص حججه على النحو التالي :

(١) القول بأن المعرفة هي الإدراك الحسي هو نظرية بروتاجوراس والسوفسطائيين ونحن قد رأينا النتائج المترتبة عليها . فهي تذهب الى أن ما يبدو لكل فرد على أنه حقيقى يكون حقيقيا بالنسبة لذلك الفرد . غير أن هذا على أية حال زائف في التطبيق على حكمنا بعدد الأحداث المستقبلية ، فالأخطاء العديدة التي يرتكبها عن المستقبل تظهر هذا . فقد يبدو لى أننى شاكون كبير القضاة في العام التالي ولكن بدلا من هذا قد أجد نفسى في السجن . وبصفة عامة ما يبدو لكل فرد على أنه الحقيقة عن المستقبل لا يصبح هكذا عندما تقع الأمور .

(٢) الإدراك الحسى يفضى الى انطباعات متناقضة ، فالشئ الواحد يبدو كبيرا من قرب وصغيرا من بعد . وهو بمقارنته ببعض الأشياء يبدو خفيفا وبمقارنته ببعض الأشياء الأخرى يبدو ثقيلًا . وهو يبدو في ضوء ما أبيض ويبدو أخضر في ضوء آخر وهو في الظلام لا لون له على الإطلاق . وهذه الصنعة إذا ما نظر إليها من زاوية ما تبدو مربعة ومن زاوية أخرى تبدو على شكل معين . فإلى من هذه الانطباعات هي الشئ الحقيقي ؟ ولكى نعرف ما هو الحقيقى يجب أن نكون قادرين على ممارسة الاختيار بين هذه الانطباعات المختلفة وتفضيل انطباعات على أخرى والمتفرقة بين الانطباعات وقبول هذا الانطباع ورفض ذاك . ولكن إذا كانت المعرفة هي الإدراك الحسى إذن فلن يكون لنا حق إعطاء الفضلية لإدراك حسى على حساب إدراك حسى آخر . فإذا كانت الإدراكات الحسية كلها هي المعرفة إذن فلأنها كلها حقيقية .

(٣) أن هذا الرأي يجعل من كل معرفة وكل بحث وكل برهان وكل تنفيذ أمرا مستحيلا . فلما كانت جميع الاحساسات حقيقية على السواء فإن الإدراكات الحسية منذ الطفل يجب أن تكون حقيقية تماما كما هي عند أساتذته ومن ثم فإن أساتذته لن يستطيعوا أن يطلبوه شيئا . وبالنسبة للمناقشة والبرهان فإن الجدل بين شخصين عن أى شيء يتضمن أنهما يؤمنان بوجود حقيقة موضوعية . وإذا كان كل منهما يناقض الآخر فإن انطباعاتهما لا يمكن أن تكون صادقة عندهما هما الاثنان معا . كان الامر هكذا غليس هناك شيء لبحثه ، ومن ثم فإن كل برهان وتنفيذ عقيم بسبب نظرية بروتاجوراس .

(٤) إذا كان الإدراك الحسى هو الحقيقة فإن الإنسان يكون هو معيار جميع الأشياء بامتباره كأننا مدركا .

(٥) أن نظرية بروتاجوراس تناقض نفسها لأن بروتاجوراس يعترف بأن ما يبدو لى حقيقيا فهو حقيقى . لهذا فإذا بدا لى حقيقيا أن مذهب بروتاجوراس زائف فيجب على بروتاجوراس نفسه أن يعترف بأنهما زائفة .

(٦) هذه النظرية تحطم موضوعية الحقيقة وتجعل التمييز بين الحقيقة والزيف بلا معنى على الإطلاق . والشئ نفسه يبدو حقيقيا وزائفا فى الوقت نفسه ، حقيقيا بالنسبة لك وزائفا بالنسبة لى ، ومن ثم لا فرق على الإطلاق بين قولنا أن قضية ما حقيقية وقولنا أنها قضيته زائفة ، فالحولان لهما نفس المعنى لما من قول منهما معنى شيئا . والقول بأن ما ادركه حسيا حقيقى بالنسبة لى لا يعطى الا اسما جديدا لإدراكى الحسى ولا يضيف لها أية قيمة جديدة .

(٧) فى كل إدراك حسى هناك عناصر لا تأتى عن طريق الحواس . ولنفرض أننى أقول ( هذه القطعة من الورق بيضاء ) فقد نطن أن هذه العبارة هى حكم محض عن الإدراك الحسى فلا شيء يتقرر سوى ما ادركه عن طريق حواسى ولكن إذا تعينا فيها لن نجد الامر هكذا فلو

وقبل أى شيء يجب أن افكر فى « هذه القطعة من الورق » وهذا يعنى  
أنتى صنعتها . لقد شارفتها عقليا بقطع أخرى من الورق وقررت أنها من  
نفس الفئة معها . إذن فإن تفكيرى يتضمن المقارنة والتصنيف . ان  
الشيء هو احساس مركب من البياض والتربيع . الخ أن كل ما  
استطيع أن اتبينه على أنه قطعة من الورق إنما يتم بتوحيد هذه  
الاحساسات التى لدى الآن مع الاحساسات التى تلقيتها من الموضوعات  
المماثلة فى الماضى . ولا يجب على محاسب أن ادرك تشابه الاحساسات  
بل يجب على أيضا أن ادرك الاختلاف عن الاحساسات الأخرى ولا يجب  
على أن اخلط بين الاحساسات التى اطلقها من الورقة والاحساسات التى  
اطلقها من قطعة من الخشب . فالتشابه والاختلاف فى الاحساسات يجب  
أن يكونا معروفين من قبل أن أقول « هذه القطعة من الورق » . والشيء  
نفسه صادق عندها أقول أن هذه القطعة من الورق « بيضاء » فلا يكون هذا  
مكتنا إلا بتصنيفها مع الأشياء البيضاء الأخرى وتبميزها عن الأشياء التى من  
الوان أخرى غير أن الحواس نفسها لا تستطيع أن تقوم بأفعال المقارنة  
والاختلاف ، فكل احساس بقعة مستقلة معزولة ولا يستطيع أن يتجاوز  
نفسه ليقارن بينه وبين الأشياء الأخرى ، فهذه العملية يجب أن يؤيدها العقل  
الذى يعمل على أنه سلطة مركزية يقوم بعملية التآزر ليعتلى الاحساسات  
المعزولة ويربط بينها ويقارن بينها ويقابلها ببعض .

ويلاحظ هذا بصفة خاصة فى الحالات التى نقارن فيها احساسات  
خاصة ما مع احساسات حاسة أخرى . فعندما أشعر بالكرة بأصابعى  
أقول أنتى أشعر بها مستديرة . وعندما أنظر إليها بعينى أقول أنها تبدو  
مستديرة . غير أن الشعور هو احساس مختلف عن احساس النظر ومع هذا  
فأنتى استخدم الكلمة نفسها ( مستديرة ) لوصفها كليهما . وهذا يبين أنتى  
وحدت بين الاحساسين وهذا لا يمكن أن يتم بالحواس نفسها فعينى لا يمكن  
أن تستشعرا وأصابعى لا يمكن أن ترى ، ولا بد أن العقل السدى يقف فوق  
الحواس هو الذى يقوم بعملية التوحيد ، وعلى هذا فإن افكار الانساق  
والاختلاف لا تولدها حواسى .

أن العقل نفسه يبثها هي نفسها في الأشياء ومع هذا فهي واردة في كل معرفة فهي واردة حتى في أبسط أفعال المعروفة مثل قضية. «هذا الشيء أبيض». لهذا فإن المعرفة لا يمكن بكل بساطة أن تتكون من الانطباعات الحسية كما يظن بروتاجوراس فحتى أبسط القضايا تحتوى على شيء أزيد من الإحساس .

غذا لم تكن المعرفة هي نفسها الإدراك الحسى فإنها أيضا ليست من جهة أخرى مثل الظن . والقول بأن المعرفة هي الظن هو النظرية الخاطئة الثانية التى يسعى أفلاطون الى اثبات تفاهتها .

أن الظن الخاطيء واضح أنه ليس المعرفة . بل حتى الراى الصادق لا يمكن أن يسمى المعرفة . فإذا قلت — ولم يكن لى سند فى هذا — أنه ستكون هناك عاصفة يوم عيد الفصح التالى فقد يتصادف أن تكون عبارتى صادقة . لكن لا يمكن أن يقال وقد ثبت بهذا التخمين الأعلى أن لدى ظنا صادقا ، فالظن الصادق قد يتأسس أيضا لأملى مجرد التخمين بل على شيء وإن كان المضل الا أنه لا يزال ليس بالفهم الصادق الحقيقى ، فنحن غالباً ما نشعر من طريق الحدس أو الغريزة أن شيئاً ما صادق وإن كنا لا نستطيع أن نقدم أى أساس محدد لاعتقادنا . أن الاعتقاد قد يكون صحيحاً تماماً لكنه — فى رأى أفلاطون — ليس معرفة ، أنه ليس سوى ظن صادق . أما لكى يحرز الانسان المعرفة فليس عليه أن يعرف لمصعب أن الشيء على هذا النحو بل عليه أن يعرف أيضا السبب الذى يجعله على هذا النحو . على المدى أن يعرف الدواعى والأسباب والمعرفة يجب أن تكون فهما كاملاً ومكتملاً ، يجب أن تكون استيعاباً عقلياً لا مجرد عقيدة غريزية . أن المعرفة يجب أن تتأسس على العقل لا على العقيدة والإيمان . والظن الصادق يمكن أن يصدر عن الأيحاء والسنسطة بفن الخطيب ورجل البلاغة ، أما المعرفة فلا يمكن أن تصدر الا من العقل . والظن الصادق يمكن بالمثل أن يحوه عن الخطابة ومن ثم فهو غير ثابت وغير مؤكد ، أما المعرفة الحقة فلا يمكن أن تهتز وتترزع . ومن يعرف

على نحو حق وبينهم على نحو حق لا يمكن تسلب منه معرفته من طريق زخارف الكلمات . وأخيرا فإن الظن قد يكون حقيقيا أو زائفا أما المعرفة فلا يمكن إلا أن تكون حقيقية .

ويعد أن أمكننا أن نفند هذه النظريات الزائفة نستطيع الآن أن ننتقل إلى الجانب الإيجابي في نظريته في المعرفة . فإذا لم تكن المعرفة ادراكا حسيا أو ظنا فما هي ؟ أن الملائون يأخذ بالمذهب السقراطى دون أى تغيير إلا وهو أن كل معرفة هي معرفة تتم من خلال المفاهيم . وهذا على نحو ما بينته عند سقراط — يجعله يتخلص من النتائج الافتراضية لتوحيد السوفسطائيين المعرفة بالادراك الحسى ولما كان المفهوم هو نفسه التعريف فإنه شيء ثابت ودائم غير معرض للتغير وفق انطباعات الفرد الذاتية . أن المفهوم يعطينا الحقيقة الموضوعية ، وهذا يتفق أيضا مع رأى الملائون في الظن : أن المعرفة ليست ظنا قائما على الغريزة أو الحس ، بل المعرفة مؤسسة على العقل وهذا هو عين قولنا أنها مؤسسة على المفاهيم نظرا لأن العقل هو ملكة المفاهيم .

ولكن إذا كان الملائون وهو يريد على سؤال « ما هي المعرفة ؟ » أنها يسير على نهج سقراط فإنه مع هذا يبنى على التعاليم السقراطية ميتافيزيقا غير سقراطية جديدة خاصة به . وهو يحول الآن النظرية السقراطية في المعرفة إلى نظرية عن طبيعة الحقيقة . وهذا هو موضوع الجدل .

### (٣) الجدل أو نظرية المثل

لم يكن المفهوم عند سقراط سوى مجرد قاعدة للفكر . والتعريفات التى هي أشبه بقضبان السكك الحديدية المرشدة تبقى الفكر على الدرب الصحيح ، ونحن نقارن أى فعل مع تعريف النسيئة لكى نتأكد مما إذا كان هذا الفعل فعلا غاضلا . ولكن ما كان بالنسبة لسقراط مجرد تنظيم الفكر يحوله الملائون الآن إلى جوهر ميتافيزيقى . ونظريته في المثل هي نظرية موضوعية المفاهيم . وجوهر فلسفة الملائون ، يقوم في أن المفهوم ليس مجرد فكرة في العقل بل هو شيء له حقيقة الخاصة به .

يمكن توصل افلاطون الى هذا الراى وانه قائم على ان الحقيقة  
تعنى مطابقة افكار الانسان مع حقائق الوجود . فاذا رأيت بحيرة ماء  
واذا كانت هناك مثل هذه البحيرة اذن فان فكرتى حقيقية . ولكن اذا لم  
تكن هناك بحيرة اذن فان فكرتى خاطئة ، انها حلوسة . والحقيقة —  
استنادا لهذا الراى — تعنى ان الفكرة فى عقلى هى نسخة من شىء خارج  
عقلى . والخطا أو الزيف قائم فى أن تكون لدينا فكرة ليست صورة لاي  
شىء يوجد حقا . والمعرفة بالطبع تعنى معرفة الحقيقة . وعندما أقول  
ان فكرة ما فى عقلى هى معرفة فلابد ان اتصد ان هذه الفكرة هى نسخة  
من شىء يوجد . ولكن لقد رأينا من قبل ان المعرفة هى معرفة المفاهيم .  
واذا كان المفهوم معرفة حقيقية فانه لا يكون حقيقيا الا بفضل  
انه يتطابق مع حقيقة موضوعية ، لهذا يجب ان تكون  
هناك افكار عامة أو مفاهيم خارج عقلى . فمن التناقض افتراض ان  
المفهوم هى المعرفة الحققة من جهة وانه لا يتطابق مع شىء خارجى عنا  
من جهة أخرى ، فهذا ا شبه بقولنا ان فكرتى من بحيرة ماء هى فكرة  
حقيقية ولكن مثل هذه البحيرة لا وجود لها حقا . ان المفهوم فى عقله  
يجب ان يكون نسخة من المفهوم خارجة .

فاذا كانت المعرفة بالمفاهيم حقيقية اذن فان تجاربنا من خلال  
الاحساس يجب ان تكون زائفة . ان حواسنا تجعلنا على علم بكثير من  
الجياد المفردة ، اما عقلنا فهو يعطينا مفهوم الجواد بصفة عامة. فاذا كان  
المفهوم هو الحقيقة الوحيدة فان الجياد يجب ان تكون زائفة ، ومعنى هذا  
ان موضوعات الاحساس ليس لها واقع حقيقى . ان ماله حقيقة هو  
المفهوم ، وما ليست له حقيقة هو الشىء المفرد الذى تدركه الحواس . ان  
هذا الجواد وذاك الجواد ليس لهما وجود حقيقى فالمعرفة لا تمت الا الى  
فكرة الجواد بصفة عامة .

ودعونا نتناول هذه النظرية من ناحية مختلفة . فلنفرض اننى  
سألتك : « ما هو الجمال ؟ » فانك تشير الى وردة وتقول : « هذا الجمال » .  
وتقول الشىء نفسه عن وجه امرأة ومن تلمعة غنية تصور منظرا فى غاية



ومن ليلة قهرية صناعية . ولكننى ارد بان هذا ليس هو ما اريد ان امره .  
اننى لم أسال عن الاشياء الجميلة بل عما هو الجمال . اننى أسال عن  
اشياء عديدة بل عن شيء واحد الا وهو الجمال . غلو كان الجمال جوادا  
فانه لا يمكن ان يكون له ضوء القمر لان الوردة وضوء القمر شئان  
مختلفان تماما . اننا لا نقصد بالجمال اشياء عديدة بل شيئا واحدا ودليل  
هذا اننا لا نستخدم سوى كلمة واحدة لتسميته . وما اريد ان امره هو  
ماهية هذا الجمال الواحد المتميز عن كل الاشياء الجميلة . ربما نقول انه  
لا يوجد مثل هذا الشيء مفصولا عن الاشياء الجميلة واننا بالرغم من  
استخدامنا كلمة واحدة فاننا لا ننبع الا طريقة خاصة بالتعبير والكلام ،  
وانه يوجد فى الواقع جمالات عديدة كل منها مستقر فى موضوع جميل .  
وفى هذه الحالة لاحظ انه بالرغم من ان الجمالات العديدة كلها مختلفة الا  
انه منذ ان استخدمنا كلمة واحدة لوصفها جميعا فاننا بالبداية نعتقد انها  
متشابهة . فكيف عرفت انها متشابهة ؟ ان عينك لا تستطيعان ان تطلعتاك  
عن هذا التشابه فهذا يقتضى عقد المقارنة ولقد سبق ان رأينا ان المقارنة  
هى فعل من أفعال العقل لا فعل من أفعال الحواس . لهذا يجب ان تكون  
لفيك فكرة الجمال فى عقلك وبها تقارن بين الاشياء الجميلة المختلفة ومن  
ثم تتركها على انها تشبه فكرتك عن الجمال ومن ثم تشبه كل منها الاخرى  
ومن ثم فهناك بشكل ما فكرة وجود جمال واحد فى عقلك . وهذه الفكرة  
اما انها تنطبق على شيء خارجك او انها لا تنطبق على شيء خارجك وفى  
هذه الحالة الثانية تكون فكرتك عن الجمال مجرد اختراع من انتاج عقلك .  
فاذا كان الامر هكذا فانك بحكمك على الاشياء الخارجية من طريق فكرتك  
الذاتية وجعلها معيارا اذا كانت جميلة ام لا فانك تكون قد ارتددت الى  
وضع السوفسطائيين . انك تجعل نفسك وخيالات عقلك الفردى معيار  
الحقيقة الخارجية . لهذا فان البديل الوحيد هو الايمان بأنه لا توجد محاسب  
فكرة عن الجمال فى عقلك بل يوجد مثل هذا الشيء باعتباره الجمال الواحد  
ذاته حيث تكون فكرتك نسخة له . وهذا الجمال يوجد خارج العقل وهو  
شيء متميز عن كل الاشياء الجميلة .

وما يقال عن الجمال قد يقال بالمثل عن العدالة أو الخير أو البياض  
أو الثقل . هناك أعمال عديدة عادلة ولكن لا توجد سوى عدالة واحدة

لأننا نستعمل كلمة واحدة ، وهذه العدالة يجب أن تكون شيئا حقيقيا متميزا عن كل الأعمال العادلة الجزئية . أن افكارنا عن العدالة هي نسخ لها . وبالمثل توجد أشياء بيضاء عديدة ولكن أيضا لا يوجد سوى بياض واحد .

ومن الأمثلة السابقة هناك العديد من الأفكار الأخلاقية المرغومة المعقدة مثل الجمال والعقل والخير ولكن مثال البياض سيبيد في أن يبين أن النظرية تنسب الواقع لا للأفكار المرغومة لمحسب بل للأفكار الأخرى أيضا . وفي الواقع يمكننا أن نحل الأمر محل الخير ونجد أن كل الحجج نفسها تنطبق بالتالي . أو يمكننا أن نأخذ شيئا مجسما مثل الجواد ونسأل ما الذي نعنيه بالجواد . أنه لا يعنى الجواد الفردية العديدة لمها كنا قد استخدمنا كلمة واحدة لموجب أن تعنى شيئا واحدا يكون مرتبطا بالجياد الفردية كما أن البياض مرتبط بالأشياء البيضاء الفردية . لأنها تعنى الجواد الكلى ، فكرة الجواد بصفة عامة وهذه الفكرة مثل فكرة الخير أو الجمال يجب أن تكون شيئا حقيقيا موضوعيا .

أن الجمال والعدالة والخير والبياض والجواد بصفة عامة كلها مفاهيم . وتتكون فكرة الجمال بأدراج ما هو مشترك من الأشياء الجميلة واستبعاد النقاط التي تختلف من الجمال . وهذا - كما رأينا - هو بالضغط ما نعنيه بالمفهوم . لهذا تقوم نظرية أفلاطون على أن المفاهيم هي حقائق موضوعية وهو يطلق على هذه المفاهيم الموضوعية المصطلح الفني « المثل » . وهذا هو جوابه على السؤال الفلسفي الرئيسي ألا وهو : ما هي - وسط كل المظاهر واللاحتقائق الخاصة بالأشياء - تكون تلك الحقيقة المطلقة والقصوى والتي بها يمكن تفسير كل الأشياء الأخرى . أنها في رأي أفلاطون المثل .

ودعونا نتبين بالتالي خصائص المثل في المقام الأول أنها جواهر . والجواهر مصطلح فني في الفلسفة لكن معناه الفلسفي ليس إلا مجرد تطور يتماسك لمعناه العادي . ونحن في الحديث الشائع نطلق الكلمة بصفة عامة على الأشياء المادية مثل الحديد أو النحاس أو الخشب أو

الماء ، ونقول ان هذه الجواهر لها صفات . لمثلا : الصلابة واللحمان من خواص جوهر الحديد والصلات لا يمكن أن توجد بمعزل عن الجواهر . أنها لا توجد بنفسها بل تعتمد على الجوهر . فالمعان لا يمكن أن يوجد بذاته ، لابد من وجود شيء لابع ، ولكن — حسب الافكار الشائعة — بالرغم من أن الصفات ليست مستقلة عن الجوهر فإن الجوهر مستقل عن الصفات . فالصفات تستند حقيقتها من الجوهر ، لكن الجوهر له حقيقته في ذاته . والاستخدام الفلسفي لمصطلح الجوهر هو تطبيقه متماسك لهذه الفكرة ، فالجواهر يعنى عند الفيلسوف ذلك الذى وجوده الكلى في ذاته والذي حقيقته لا تنبع من أى شيء مداه والذي يكون هو مصدر حقيقته . انه علة ذاته ويتجدد بذاته ، انه أساس الاشياء الاخرى لكنه هو نفسه ليس له أساس مداه . لمثلا ، اذا آمننا بالفكرة المسيحية الشائعة ان الله قد خلق العالم لكنه هو نفسه موجودا اقصى لم يخلق اذن غايته لما كان العالم يعتمد في وجوده على الله والله لا يعتمد في وجوده الا على نفسه فان الله جوهر والعالم ليس جوهر . وبهذا المعنى تستخدم الكلمة بصواب في العنقدة حيث يجرى الحديث من الله على انه « ثالث و لكن جوهر واحد » . مرة أخرى اذا اعتقدنا مع المثاليين ان العقل هو حقيقة قائمة بذاتها وأن المادة تسدين بوجودها للعقل انن نفى هذه الحالة ليست المادة جوهر بل الجوهر هو العقل وبهذا المعنى الفنى تكون المثل جواهر . أنها حقائق مطلقة وقصوى ، ووجودها الكلى في ذاتها . انها لا تتوقف على شيء بل كل الاشياء تتوقف عليها . انها مبادئ الكون الاولى .

ثانيا ، المثل كلية . ان المثل ليس أى شيء جزئى ، لمثال الجواد ليس هذا الجواد أو ذاك . انه المفهوم العام لكل الجياد ، انه الحصان الكلى ولهذا فان المثل تسمى في الفكر الحديث باسم « الكليات » .

ثالثا ، الافكار ليست ( اشياء ) بل ( افكارا ) لا يوجد ( شيء ) اسمه الحصان بصفة مائة . غلو كان هكذا لكننا قادرين على ان نجدده في موضع ما ومن ثم سيكون شيئا جزئيا بسدل أن يكون كليا . ولكننا بقولنا ان المثل افكار يوجد خطان يجب تجنبهما بعناية ، الخطا الاول

افتراض أنها أفكار انسان ما ، وأنها أفكارك أو أفكارى . والخطأ الثانى هو افتراض أنها أفكار — فى عقل الله . هذان الرايكن كلاهما خاطئان . سيكون من العبث افتراض أن أفكارنا يمكن أن تكون صلة الكون . أن مفاهيمنا هى فى الحقيقة نسخ للمثل ولكن خطؤها بالمثل نفسها هو بالنسبة لافلاطون عبث بمثل خلط فكرتنا من الجبل بالجبل نفسه . كما أنها ليست أفكار الله ، أن الحديث عنها يتم أحيانا فى الحقيقة على أنها « مثل فى العقل الالهى » ولكن ليس هذا الا مجرد تعبير تشبيهى تصويرى ونسطيع — اذا اجبينا — أن نتحدث من محصلة المثل كلها على أنها تكون « العقل الالهى » . ولكن لا يعنى هذا شيئا بصفة خاصة وليس الا عبارة شاعرية . وهذان الخطان كلاهما يرجعان الى أننا نجد صعوبة فى تصور الأفكار بدون مفكر . وعلى أية حال هذا هو بالضبط ما يقصده افلاطون . أنها ليست مثلاً ذاتية أى مثلاً فى عقل جزئى ووجود . أنها مثل موضوعية ، أنها أفكار لها حقيقتها من ذاتها وباستقلال عن أى عقل .

رابعا ، كل مثال وحدة ، انه الوحدة وسط التعدد . أن مثال الانسان واحد بالرغم من أن الناس الأفراد عديون . ولا يمكن أن يوجد الا مثال واحد لكل فئة من الاشياء . وإذا كانت هناك مثل عديدة للمدالة فأننا يجب البحث عن عنصر مشترك بينها وهذا العنصر المشترك يشكل هو نفسه المثال الواحد للمدالة .

خامسا ، المثل ثابتة وغير غائية . أن المفهوم هو نفسه باعتباره تعريفا . والامر الكلى فى التعريف هو أنه يجب أن يظل هو نفسه . أن موضوع تعريف ما هو أن نقارن الاشياء الفردية به وتبين ما اذا كانت تتفق معه أم لا . ولكن اذا كان تعريف المثلث سوف يختلف من يوم الى آخر فسيكون بلا جدوى حيث لا نستطيع أن نقول اطلاقا ما اذا كان أى شكل جزئى مثلاً أم لا . أن التعريف هو شيء دائم على نحو مطلق ، والتعريف ليس الا التعريف بالكلمات من طبيعة المثل ، وبالتالي المثال لا يمكن أن يتغير أن الاشياء الجميلة المعيدة تظهر وتختفى ولكن الجمال الواحد لا يبدأ ولا ينتهى . أنه خالد لا يتغير ولا يفنى . أن الاشياء الجميلة

المعقدة ليست سوى التعبيرات الملائمة عن الجمال الخالد الواحد .  
وتعريف الإنسان سيظل هو هو حتى لو انتهى البشر . ان مثال الانسان  
خالد ويظل لا يتاثر بميلاد الافراد وبنشؤهم وانحدارهم وموتهم .

سادسا : المثل هي ماهيات الاشياء جميعا . ان التعريف يعطينا ما هو  
ما هو في الشيء . فلو نحن عرفنا الانسان كحيوان عاقل  
فهذا يعنى ان العقل هو ماهية الانسان . ويكون هذا الانسان  
له أنف متجه الى أعلى وأن ذاك الانسان له شعر احمر حقائق عرضية  
ليست جوهرية بالنسبة للانسانية ، اننا لاندرجها في تعريف الانسان

سابعا : كل مثال هو في نوعه كمال مطلق وكماله هو عين حقيقته  
فالانسان الكامل هو النمط الكلى الواحد اى مثال الانسان ، وكل الافراد  
يشتقون من هذا النمط الكامل بشكل أو بآخر . وطالما أنهم تنقسم فكرة  
الكمال لأنهم يكونون ناقصين وغير حقيقيين .

ثامنا : المثل خارج المكان والزمان . ان كونها خارج المكان مسألة  
واقعة ، فلو كانت في مكان فلا بد ان تكون في موضع محدد وعليها ان  
تكون قادرين على ان نجدها في مكان ما ، وقد يمكن للتسكوب او  
الميكروسكوب ان يكشف عنها ، وهذا يعنى انها اشياء مبردة وجزئية  
وليست كلية على الاطلاق . وهي ايضا خارج الزمان ، فهي لا تتغير وهي  
خالدة ، وهذا لا يعنى انها هي في كل وقت . فلو كان الامر هكذا لان  
ثباتها سيكون مرجعه الى التجربة لا العقل . وعليها ان نطلع اليها من  
وقت لآخر لنبين انها لم تتغير بالفعل . غير ان ثباتها ليس مسألة ترجع  
الى التجربة بل مسألة معروفة للفكر ، فهي ليست مجرد انها دائما هي  
نفسها في الزمان بل ان الزمان لا علاقة له بها ، انها بلا زمان ،  
والافلاطون في مقاوره ( افلاطون ) يفرق بين الخلود والزمن اللامتناهي  
فالاخير يوصف بأنه ليس سوى نسخة من الخلود .

تاسعا : المثل عقلانية اى انها يتم استيعابها من خلال العقل .  
وايجاد عنصر مشترك هو من عمل العقل الاستقرائي ومن خلال هذا  
وحده تكون معرفة المثل ممكنة . ويجب ان يلاحظ هذا الأشخاص

الذين يتصورون أن افلاطون هو إلى حد ما صوفي أريحي ، أن الواحد الذى لا يبنى ، الحقيقة المطلقة ، لا يتم استيعابه بالحس أو بأى نوع من الوجد الصوفى بل بالمعرفة العقلانية والفكر الجاد وحدهما .

وأخيرا : وجد افلاطون قرب نهاية حياته بين المثل والاعتداد الفيثاغورية . ونحن نعرف هذا من أرسطو ولكنه غير مذكور فى محاورات افلاطون نفسه . ويبدو أنها نظرية اتمتتها فى سن متأخر والقاسما فى محاضرات استمع اليها أرسطو ، وهى خطوة رجعية وتبيل إلى الخط من شأن مثالية افلاطون العظيمة والنورانية لتجعل منها تصورا رياضيا ، وفى هذا الصدد كما فى المواضيع الأخرى نجد أن تأثير الفيثاغوريين على افلاطون ضارا .

ويترتب على هذه النظرية الشاملة للمثل أن هناك مضجرين للتجربة الإنسانية هما الإدراك الحسى والعقل ، الإدراك الحسى موضوعه عالم الحس ، وموضوع العقل هو المثل ، وعالم المثل له خصائص تنفى خصائص المثل . أن المثل حقيقة مطلقة ، وجود مطلق . وموضوعات الحس لا حقيقة مطلقة ، لا وجود الا بقدر ما تكون المثل فيها ، والحقيقة التى تحتويها ترجع إلى المثل . وفى مذهب افلاطون جدا اللاوجود المطلق الذى سوف ننظر فيه عندما نعرض للفيزياء عنده . أن موضوعات الحس تشارك فى المثل وفى هذا اللاوجود ، أنها انصاف حقائق . اما المثل فهم — مرة أخرى كلية ، أشياء الحس دائما جزئية وجزئية . المثل واحد ، وموضوع الحس هو دائما متعدد . المثل خارج الزمان والمكان وموضوعات الحس زمانية ومكانية . المثل خالد وثابت ، وموضوعات الحس متغيرة وهى فى تدفق دائم .

وبالنسبة للنقطة الأخيرة اتخذ افلاطون موقف فيرقليطس من أن هناك ضرورة مطلقة ووحد بينها وبين عالم الحس والذى لا يقسم شيئا ثابتا ودائما بل هو فى تدفق مستمر . والمثل موجود دائما ولا يصبح أو يتغير أبدا ، أن موضوع الحواس أنه يصبح ويتغير دائما ولا يكون ثابتا اطلاقا . ولهذا السبب لم يأت رأى افلاطون أنه لا توجد معرفة بعالم الحس تكون ممكنة لأن الانسان لا يستطيع أن يعرف شيئا عما يقسم من لحظة إلى لحظة أخرى . والمعرفة لا تكون ممكنة الا اذا كان موضوعها ثابتا أمام العقل ويكون دائما وبلا تغير . إذن فالمعرفة الوحيدة هى المعرفة بالمثل .

ولقد يبدو هذا المذهب لأول وهلة مذهبا مفردا للغاية فان انكار أية معرفة بالموضوعات الحسية قد يبدو لنا نحن المعاصرين انكار ان العلم الفيزيائي الحديث بكل دقته وتراكم معلوماته ليس بمعرفة على الاطلاق . ومن المؤكد انه بالرغم من ان جميع الاشياء الارضية تظهر وتنفذ في العديد منها يبقى طويلا لدرجة تسمح بالمعرفة .

من المؤكد ان الجبال دائمة لتسمح لنا بمعرفة بعضها ، ان لها دواها نسبيا وان لم يكن مطلقا . وهذا النقد له ما يبرره في جانب منه . ان افلاطون قد قلل من تقديره لقيمة المعرفة الفيزيائية غير ان النقد في معظمه فيه سوء فهم وذلك لان افلاطون يقصد بعالم الحس الاحساس الخالص دون عنصر عقلي فيه . والعلم الفيزيائي ليس فيه مثل هذا الاحساس الفج بالنسبة لموضوعه وموضوعاته هي احساسات اصطفت بصيغة عقلية . واذا نحن لم نفكر الا في الاحساس الحس — على طريقة افلاطون — فان من الحق انه ليس سوى تدفق دائم دون ثبات ، ومعرفة مستحيلة . ان الجبال دائمة نسبيا لكن (احساسنا) بالجبال متغير دائما . وكل تغير في النور وكل مهابة تهر فوق وجه الشمس تغير الالوان والظلام ، وفي كل مرة تتحرك من موضع الى آخر يبدو للجبل شكل مختلف . ان دوام الجبل نفسه يرجع الى ان كل هذه الاحساسات المتباينة متطابقة مع شيء واحد ان فكرة التطابق او الهوية واردة هنا وهي خيط فيه تفتنم هذه الاحساسات المفلانة . غير ان فكرة الهوية لا يمكن الحصول عليها من النحواس . ان الهوية تندرج في الاشياء بالعقل ، ومن ثم فان المعرفة بالجبل لا تكون ممكنة الا من خلال العقل . وبلغ افلاطون كل ما يمكن معرفته عن الجبل هو المثال الذي يشترك منه . لماذا رجعنا الى مثال سابق فان معرفة حتى ان « هذه الورقة بيضاء » تتضمن نشاطا للعقل وهي مستحيلة من خلال الاحساس وحده . والاحساس مجرد هو تدفق لا يمكن معرفته اطلاقا .

ولقد لاحظ ارسطو ان نظرية افلاطون في المثال لها ثلاثة تصانير هي: تعاليم الابليين وتعاليم هيرقليطس وتعاليم سقراط . لقد اخذ افلاطون من هيرقليطس فكرة مجرد الضرورة وهي تبدو في مذهبه على انها عالم

الحس . ومن الابليين أخذ فكرة مجال وجود مطلق . ومن سقراط أخذ مذهب المفاهيم وشرع في التوحيد بين الوجود المطلق الايلى والمفاهيم . السقراطية ، واعطاء هذا نظرية المتسل .

والاشياء الحسية — بقدر ما هي معروفة ، اى بقدر ما اننا اكثر من مجرد احساسات — هي هكذا لان المثال مستقر فيها . وهذا يفضى الى مفتاح تعاليم افلاطون بشأن علاقة الاشياء الحسية بالمثل . أن المثل هي اولا العلة اى الاساس للاشياء الحسية ( وهي ليست علة آلية ) . أن المثل هي الحقيقة المطلقة التى بها يجب تفسير الاشياء المردة ، ووجود الاشياء يتدفق فيها من المثل ، أنها ( نسخ ) ( محاكاة ) للمثل . وبقدر ما تشبه المثل تكون حقيقية ، وبقدر ما تختلف عنه تكون غير حقيقية ، وبصفة عامة فان موضوعات الحس في رأى افلاطون هي نسخ معتمة وباهتة وفاقتة للمثل ، انها مجرد ظلال وانصاف حقائق . وهناك تعبير آخر يتردد كثيرا عند افلاطون للتعبير عن هذه العلاقة هو مصطلح ( المشاركة ) ، أن الاشياء تشترك في المثل فالاشياء البيضاء تشترك في البياض والاشياء الجميلة تشترك في الجمال وبهذه الطريقة يكون الجمال نفسه هو علة او تفسر الاشياء الجميلة وكذلك الحال بالنسبة للمثل الاخرى . والمثل هي مفارقة ومحابة معا ، محابة طالما انها تستقر في موضوعات الحس ، ومفارقة طالما أن لها حقيقة خاصة بها بمزج من موضوعات الحس التى تشارك فيها . أن مثال الانسان سيظل حقيقيا حتى لو غنى الناس جميعا وهو حقيقى قبل وجود الانسان اذا كان هناك مثل هذا الزمن لان المثل التى بلا زمان لا يمكن أن تكون حقيقة الآن وانها لم تكن كذلك آنذاك .

فمن اى نوع هذه المثل ؟ هناك مثل اخلاقية العدالة والخير والجمال ، وهناك مثل للاشياء الجسمانية مثل الحصان والانسان والشجرة والنجم والنهر ، وهناك مثل الصفات مثل البياض والثلج والحلاوة كما راينا . ولكن ليست هناك محسوب مثل للموضوعات الجسمانية الطبيعية ، بل هناك مثل ايضا للمواد المصنوعة ، هناك مثل للأسرة والمفاتيح والملايس وليست هناك محسوب مثل للذاتيات الاخلاقية المتعازة مثل الجمال والعدالة ،



بل توجد أيضا مثل للقيح والظلم، بل أن هناك حتى مثلا لما يبحث على الغثيان مثل الشعر والغذارة والروث ، وهذا ثابت في محاوره (بارمنيدس) على تلك المحاوره ترد تعاليم افلاطون على لسان بارمنيدس فهو يسأل سقراط الشاب ماذا كانت هناك مثل للشعر والغذارة والروث وقد نفى سقراط أن تكون هناك مثل للأشياء الوضيعة غير أن بارمنيدس يصحح له الامر ويقول له أنه عندما يحرز ذروة الفلسفة فإنه لن يعود يحقر مثل هذه الأشياء . زيادة على ذلك فإن مثل الأشياء الوضيعة هذه لها نفس كمال الجمال والخير . وبصفة عامة أن المبدأ هو أنه يجب أن يكون هناك مثل عندما يمكن صياغة مفهوم أى عندما تكون هناك غثة من الأشياء تسمى باسم واحد .

ولقد رأينا في تناولنا للابولين أن الوجود المطلق يحتوى عندهم اللاوجود وأن الواحد المطلق ليست فيه كثرة . ونظروا لانهم نفوا اللاوجود كله وكثرة الحقيقة المطلقة فانهم عاجزون عن تفسير عالم الوجود واضطروا الى نفيه تماما . والمشكلة نفسها تنشأ عند افلاطون. هل الوجود يستبعد منه اللاوجود تماما؟ هل المطلق هو واحد مجرد لاكثرية فيه على الاطلاق ؟ هل فلسفته واحدية خالصة ؟ هل هي أزمة التعددية أم أنها مركب من النزعتين ولقد بحثت هذه المسائل في محاورتي ( السوغسطاني ) و ( بارمنيدس ) .

يبعث افلاطون العلاقة بين الواحد والكثير ، بين الوجود واللاوجود بشكل تجريدي للغاية انه بقرر المبادئ الواردة ويترك الامر للقارىء لتطبيقها على نظرية المثل . وبمسألة ما إذا كان المطلق واحدا أو كثيرا ، وجودا أو لا وجودا مسألة تتقرر في استقلال عن أية نظرية خاصة من طبيعة المطلق ومن ثم تتقرر باستقلال عن نظرية افلاطون وهي أن المطلق يتألف من المثل . لم يقبل افلاطون التجريد الا إلى الواحد لا يمكن أن يكون ببساطة واحدا لان كل واحد يجب أن تكون بالضرورة كثرة فالكثرة والواحد فكرتان مترابطتان تتضمن كل منهما الاخرى ولا يمكن التفكير في أى منهما بدون الاخرى . والواحد الذى ليس كثرة تجريد ماثب بمثل ما يكون الكل بدون أجزاء تجريدا ماثبا ، وذلك لان الواحد لا يمكن أن يتحدد الا على

أنه ذلك الذى كثرة ولا يمكن تحديد الكثرة إلا بأنها ما ليس واحدا . ان الواحد لا يمكن التفكير فيه إلا على خلفية من الكثرة ، ولهذا تتضمن فكرة الواحد فكرة الكثرة ولا يمكن التفكير فيها بدونها . زيادة على ذلك ، ان الواحد المجرى لا يمكن التفكير فيه كما انه مجهول لان كل فكر ومعرفة قائم فى نطاق المحولات على الموضوعات وكل حمل منطقي يتضمن ثنائية موضوعه .

فانتظر الى أبسط تأكيد يمكن ان نقوله عن الواحد وهو « الواحد موجودا » . هنا لدينا شيان « الواحد » و « موجود » أى الوجود . والقضية تعنى أن الواحد هو الوجود . ومن ثم فإن الواحد اثنان فهو أولا نفسه وهو ثانيا وجود . والقضية تؤكد ان هذين الاثنين شئ واحد وبالمثل مع أى محمول نطبقه على الواحد ، ومهما نقله عنه فانه يتضمن ثنائية . وهكذا نجد ان كل مذاهب الفكر التى تفترض وحدة مجردة كحقيقة مطلقة مثل الالوية والهندوكية ومذهب اسبنوزا تحاول ان تتجنب الصعوبة فلا تقول أى شئ ايجابى عن الواحد . وهى لا تنسب اليه سوى محولات سلبية . لا تقول لنا ما هو بل لنا ليس هو . وهكذا يتحدث الهندوس من بزاهمان على أنه بلا صورة وبلا حركة . ويأته لا يبنى ويأته لا يتحرك ويأته لا يخلق . ولكن هذا بالطبع وصف لاطائل منه فتحنى الصفة السلبية تتضمن ثنائية الشئ ثم ان الصفة السلبية هى ذاتها صفة ايجابية بالتفسير وافقت لا يمكن ان تكون لشيء سلبية بدون صفة ايجابية . ان نرى الشئ هو اثباتا لعكس ، ان نفس حركة الواحد بتسببه الأمتحرك وهو تأكيد سكونه . وهكذا فإن الواحد الذى ليس هو أيضا كثرة واحد لا يمكن التفكير فيه . وبالمثل فإن فكرة الكثرة بجزى تصويرها بدون فكرة الواحد ، لان الكثرة هى واحداث متكررة ، ومن ثم فإن الواحد والكثرة لا يمكن ان ينفصلا على الطريقة الالوية . وكل وحدة يجب ان تكون وحدة الكثرة وكل كثرة هى فى الواقع وحدة حيث أننا ن فكر بالكثرة فى فكرة واحدة واذا لم نفعل فأننا لن نعرف حتى أنها كثرة . ان المطلق يجب ان هذا — الا يكون واحدا مجردا أو كثرة مجردة ، بل يجب ان يكون كثرة فى واحد . وبالمثل ، الوجود لا يمكن ان يستبعد اللاوجود فكلاهما يمثل الواحد والكثير مرتبطان وكل منهما يتضمن الآخر بالتبادل

ووجود شئ ما هو لا وجود مكسبه . أن وجود النور هو لا وجود الظلام لهذا فان كل وجود له لا وجود فيه .

دعونا نطبق هذه المبادئ على نظرية المثل . ان الحقيقة المطلقة ، عالم المثل هو كثرة نظرا لوجود مثل عديدة لكنه واحد لان المثل ليست وحدات معزولة بل هي اعضاء في مذهب منظم واحد . وهناك — في الواقع — بناء هرمي من المثل ، ولما كان المثال الواحد يتراس اشياء مفردة عديدة يكون هو عنصرها المشترك ومن ثم فان المثال الاعلى الواحد يتراس المثل الكثيرة الاولى وهو العنصر المشترك فيها ، ونفوق هذا المثال الاعلى مع مثل عديدة لايزال هناك مثال اعلى يحكمها . نمثلا مثل البياض والحمره والزرقه تندرج كلها تحت مثال واحد هو مثال اللون . ومثل الحلاوة والمرارة تندرج تحت مثال واحد هو مثال الذوق . غير أن مثل اللون والذوق هي نفسها تندرج تحت مثال ارفع هو مثال الكيف . وبهذه الطريقة فان المثل تكون هرما وهذا الهرم يجب أن تكون له قمة ، يجب أن يكون هناك المثال الاعلى الواحد الذي هو اسماها جميعا . وهذا المثال سيكون هو الوجود النهائي والمطلق الحقيقى الوحيد الذى هو الاساسى المطلق لذاته والمثل الاخرى والكون كله . وهذا المثال كما يقول لنا افلاطون هو مثال الخير . لقد رأينا ان عالم المثل هو كثرة وها نحن نراه الان على أنه واحد ، فعندنا نسق واحد وحيد يبلغ القروة في مثال أقصى واحد هو أعلى تعبير من وحدته . زيادة على ذلك فان كل مثال منفصل هو بالطريقة عينها كثرة في واحد ، انه واحد بالنسبة لذاته ، أى اننا اذا تجاهلنا علاقاته بالمثل الاخرى فانه مفرد في ذاته ، ولكن لما كانت له ايضا ملاقات عديدة بالمثل الاخرى فانه متكرر بهذه الطريقة .

وكل مثال هو بالمثل وجود يحتوى على لا وجود ، لان كل مثال ينضم الى بعض المثل ولا ينضم الى غيرها . وهكذا فان مثال الجسم المتجسد يضم مثال السكون والحركة . غير أن مثالى السكون والحركة لا ينضمان الى بعضهما ، لهذا فان مثال السكون هو الوجود بالنسبة لذاته واللاوجود بالنسبة لثال الحركة لان وجود السكون هو لا موجود الحركة . وكل المثل هي وجود بالنسبة لانفسها ولاوجود بالنسبة لتلك المثل الاخرى التى لانضمها .

وبهذه الطريقة ينشأ علم المثل الذى يسمى الجدل . وهذه الكلمة تستخدم أحيانا على أنها متطابقة مع عبارة « نظرية المثل » ولكنه يستخدم أيضا بمعنى أضيق ليعنى العلم الذى يتناول معرفة أى المثل التى تنضم وأيها التى لا تنضم . والجدل هو الربط والحل الصحيحين للمثل ، انه معرفة علاقات كل المثل بعضها ببعض .

واحرار هذه المعرفة هو — فى رأى افلاطون — المشكلة الرئيسية فى الفلسفة ، لمعرفة كل المثل كل فى ذاتها وفى علاقاتها بالمثل الأخرى هى المهمة الكبرى . ويتضمن هذا خطوتين الخطوة الأولى هى تكوين المفاهيم وموضوعه هو معرفة كل مثال منفصلا وسيرورته هى بلعقل الاستقرائى لاكتشاف العنصر المشترك الذى تشترك فيه الأشياء المألوفة المتعددة . والخطوة الثانية تقوم فى معرفة العلاقة البينية للمثل وتتضمن عمليتى التصنيف والتقسيم . ومهمة التصنيف والتقسيم بالنسبة لموضوعها هى تنظيم وترتيب المثل الأدنى تحت المثل الأعلى الحقة ولكن بطرق متباينة . يمكن للإنسان أن يبدأ بالمثل الأدنى مثل الحبرة والبياض الخ ويرتبها تحت مثالها الأعلى وهو مثال اللون، وهذا هو التصنيف . أو يمكن للإنسان أن يبدأ بالمثل الأعلى وهو مثال اللون ويقسمه الى مثل أدنى هى الاحمر والابيض الخ . التصنيف يبدأ من الأسفل الى الأعلى ، والتقسيم يبدأ من الأعلى الى الأسفل . ومعظم مثل التقسيم اتى يقدمها افلاطون فى أقسام ثنائية . فنحن إما أن نقسم اللون مباشرة الى احمر وأزرق وأبيض الخ ، أو يمكننا أن نقسم كل فئة الى فئتين ثانويتين . وهكذا فإن اللون ينقسم الى احمر ولا احمر واللااحمر الى ابيض ولا ابيض والملابيض الى أزرق ولا أزرق وهكذا نواليك . وهذه العملية الأخيرة هى تقسيم ثنائى وافلاطون يفضلها لأنه وإن كان متعبا فانه شامل ونبسط .

والاداء الفعلى لافلاطون لمهمة الجدل القصوى وهو التصنيف والترتيب لكل المثل ليس عظيما، فهو لم يحاول أن يكمله، وكل ما فعله هو أن يعطينا أمثلة عديدة وهذا فى الواقع كل ما يمكن توقعه لأن عدد المثل واضح أنه لا متناه . ومن ثم فإن مهمة ترتيبها لا يمكن أن تكون كاملة . وهناك على أية حال تصور هام فى الجدل أعقد افلاطون أنه عالجه .

فهو يقول لنا أن المثال الأعلى هو الخير . ولما كان هذا هو الحقيقة المطلقة فهو أساس كل المثل الأخرى ، لهذا كان على الملائون أن يستمد المثل الأخرى ولكنه لم يفعل هذا . كل ما فعله مجرد أنه أكد بشكل قطعي تقريبا أن مثال الخير هو المثال الأعلى ولكنه لم يفعل شيئا ليربطه بالمثال الأخرى . وعلى أية حال من السهل أن نتبين السبب في هذا التاكيد ، فهو في الحقيقة نتيجة منطقية ضرورية لذبحه ، فكل مثال هو كمال في نوعه وكل المثل لها كمال مشترك وكما أن الجمال الواحد هو المثال الذي يترأس كل الأشياء الجميلة فإن الكمال الواحد يجب أن يكون المثال الأعلى الذي يترأس كل المثل الكاملة . لهذا فإن المثال الأعلى يجب أن يكون الكمال ذاته أي مثال الخير . ومن جهة أخرى يجب بالمثل أن تلح على أنه لما كانت كل المثل جواهر فإن المثال الأعلى هو مثال الجوهر . وكل ما يمكن قوله هو أن الملائون قد ترك هذه المسائل غامضة ولم يفعل سوى أن يؤكد أن المثال الأعلى هو الخير .

أن النظر في مثال الخير قد قادنا على نحو طبيعي للبحث في كيف أن مذهب الملائون مذهب غائي . فبإيمان النظر قليلا سوف نتبين أنه مذهب غائي للغاية ، ونستطيع أن نتبين هذا بدراسة المثل الدنيا العديدة والمثال الأعلى الواحد . أن كل مثال هو كمال في نوعه وكل مثال هو أساس وجود الأشياء المردة التي تندرج تحته . وهكذا فإن تفسير الأشياء البيضاء هو البياض الكامل وتفسير الأشياء الجميلة هو الجمال الكامل . أو ربما نأخذ مثال الدولة الذي وضعه الملائون في ( الجمهورية ) . فالنظرة العادية هي أن الملائون كان يصف دولة هي من اختراع مخيلته ومن ثم يجب اعتبارها غير واقعية بالمرّة . وهذا أساء لهم كاملة للملائون فهو أبعد ما يكون عن التفكير في الدولة المثالية على أنها لا واقعية بل يعتبرها — بالعكس — الدولة الواقعية الوحيدة . أن كل الدول الموجودة مثل الدولة الآفنية أو الأسبرطية غير حقيقية حيث أنها تختلف عن الدولة المثالية ، وزيادة على ذلك هذه الحقيقة الواحدة وهي الدولة المثالية هي أساس وجود جميع الدول الواقعية ، أنها تدعى بوجودها لواقعيتها . ووجودها لا يمكن أن يفسر إلا به . ولما كانت الدولة المثالية لم يتم الوصول إليها في الواقع بل هي الدولة الكاملة

التي تبين نحوها جميع الدول الفعلية فان من الواضح ان لدينا هنا مبدأً  
ثانياً . والتفسير الحقيقي للدولة لا نجده في بداياتها في التاريخ في عقد  
اصل او في الضرورات البيولوجية بل في غايتها ، الدولة النهائية او  
الكاملة . . . او اذ فضلنا ان نطرح الامر على نحو آخر . البداية الحقيقية  
هي النهاية ، ان النهاية — او الغاية — يجب ان تكون في البداية بالامكان  
وعلى نحو مثالي والا غاتها لن تبدأ . والامر نفسه مع جميع الاشياء  
الاخرى . والانسان يفسره الانسان المثالي ، الانسان الكامل ، ويفسر  
الاشياء البيضاء البياض الكامل وهكذا . وكل شيء يفسر بغايته لا  
ببدايته ، والاشياء لا تفسر بالعلل الالية بل بالمقتضيات والمسببات .

وتصل غائية افلاطون الذروة في مثال الخسر ، وذلك المثال هو  
التفسير النهائي لكل المثل الاخرى والكون كله . وان وضع الاساس  
لبنائنا لكل الاشياء في الكمال نفسه يعني ان الكون يصدر عن تلك الغاية  
الكاملة التي تتحرك نحوها الاشياء جميعاً .

وهناك مسألة اخرى تقتضي ايضاحاً هنا هي المكانة التي يشغلها  
مفهوم الله في مذهب افلاطون . فهو كثيراً ما يستخدم كلمة الله بالمعنى  
المفرد والتجميع ويبدو انه ينزلق بسهولة من الكلام عن الالهوية الموحدة  
الى الالهوية المتعددة الالهة . وبجانب الالهة الكثيرين لدينا اشارات كثيرة  
الى الخالق الاسمى الواحد المسيطر وحاكم العالم الذي يجري تصوره  
كموجود يراقب حياة الناس بعناية . ولكن ما هي علاقة هذا الله الاسمى  
بالمثل وخاصة بمثال الخير ؟ اذا كان الله منفصلاً عن المثال الاقصى اذن —  
كما اشار زيلر (١) — لا توجد سوى ثلاث علاقات وهي تحظى باعتراف  
عليها جميعاً . اولاً الله قد يكون علة او اساس لمثال الخير ولكن هذا  
يدبر جوهرية المثال وفي الحقيقة يدمر مذهب افلاطون كله . ان الماهية  
الخالصة لفلسفته هي ان ذلك المثال هو الحقيقة القصوى ذات الوجود  
الذاتي ولا تبين بوجودها لشيء عداها . لكن هذه النظرية تجعله من هذا  
المثال مجرد مخلوق لله . معتمد عليه من اجل وجوده . ثانياً ، الله قد يدين  
بوجوده للمثال ، فالمثال قد يكون اساس وجود الله كما انه اساس كل  
شيء آخر في الكون . لكن هذه النظرية تنتهك فكرة الله وتحوله الى مجرد

وجود مستق. ومن ثم يكون مجرد مظهر . ثالثا ، الله والمثال قد يكونان متازرين في المذهب كحقيقتين أوليين مستقلتين مطلقتين على نحو متساو . ولكن هذا يعنى أن افلاطون قد أعطى جزءين غير متناسقين للحقيقة القصوى أو أن مذهبه هو ثنائية تبعث على اليأس . ولما لا يمكن التمسك بهذه النظريتين فيجب افتراض أن الله مطابق مع مثال الخير ونحن نجد صعوبات معينة في محاوره ( فيليس ) يبدو أنها تؤيد هذا بوضوح . ولكن الله في تلك الحالة ليس ألها شخصيا على الإطلاق لأن المثال ليس شخصا . وكلمة الله لذا استخدمت بهذه الطريقة هي مجرد مصطلح تشبيهي للمثال وهذه هي النظرية الأكثر احتمالا إذا اعتبرنا أنه لا يوجد في الواقع مكان لاله شخصي في مذهب يضع الحقيقة كلها في المثال وأن ادخال مثل هذا التصور يهدد بتقويض المذهب كله . وربما وجد افلاطون أنه من المفيد تناول التصورات الشعبية من شخصية الله أو الالهة واستخدامها بطريقة صوفية للتعبير عن مثله ، وتلك الأجزاء عند افلاطون التي تتحدث عن الله وهبئة الله يجب تفسيرها بالمبادئ نفسها مثل الاساطير الاغلاطونية الأخرى .

وقبل أن نختم بحثنا للجدل يحسن بالمثل أن ننظر في المكانة التي يشغلها في حياة الإنسان وما هي الإهنية المنسوبة له . وهنا نجد جواب افلاطون تأكيديا . أن الجدل هو تاج المعرفة والمعرفة هي تاج الحياة . وجميع أوجه النشاط الروحي الأخرى ليس لها قيمة إلا بقدر ما تفضي إلى معرفة المثال . وجميع الموضوعات الأخرى للدراسة العقلية هي مجرد استعداد لدراسة الفلسفة أن العلوم الخاصة ليست لها قيمة في ذاتها في حد ذاتها ، بل لها قيمة بقدر ما أن تعريفاتها وتصنيفاتها تشكل تمهيدا لمعرفة المثل . أن الرياضة مهمة لأنها حجر لانتقال من عالم الحس إلى المثل ، وموضوعاتها وهي الأعداد والأشكال الهندسية تشبه المثل في أنها غير متحركة وهي تشبه الموضوعات الحسية لأنها في مكان أو زمان . وفي البرنامج التربوي عند افلاطون تأتي الفلسفة في النهاية . وليس في استطاعة كل إنسان أن يدرسها ولن يتمكن أحد من دراستها إلا بعد أن يمر بجميع مراحل التربية التمهيدية التي تكون نظاما صارما للمثل قبل أن يدخل نهائيا إلى الجدل . ومن ثم فإن المعرفة كلها تنتهي إلى الجدل وأن تلك الحياة التي لا تحقق غايتها تعجز عن الفلسفة .

وربما ابرز تصوير لاماق كل اوجه انشراط الروحانية للفلسفة نجد  
 في مذهب العشق او الحب . وعبرة « الحب الافلاطوني » تتردد على  
 شفاة الكثيرين لكنها شيء مختلف تماما عن مذهب افلاطون . فعنده ان  
 الحب مهتم دائما بالجمال وان تصاليه معروفة اساسا في محاوره  
 ( المندبة ) لقد آمن افلاطون بان النفس قبل الميلاد تسكن دون تجسد  
 في القابل الخالص لعالم المثل وعند هبوطها في الجسم وقد اصبحت  
 مغيرة في عالم الحس تنسى المثل . وان مرأى الشيء الجميل يذكرها  
 بمثال الجمال حيث يكون الموضوع نسخة منه وهذا ينطبق على البهجة  
 الصونية والعاطفة والفرح عندما نبتهج بمراى الجليل ولما كان افلاطون  
 قد اعرب عن أن هناك مثلا للصبح كما أن هناك مثلا للجميل وأن هناك  
 مثلا — على سبيل المثال — للشمر والقذارة ولما كانت هذه المثل الهية  
 وكاملة مثل مثال الجليل فاننا يجب — حسب هذه النظرية — ان نبتهج بالصبح  
 والقذارة والمترز مع غرح مماثل للذى نعيشه في حضور الجمال . ولا نجد  
 عند افلاطون سببا يجعل الامر ليس هكذا . وعلى أية حال ، لما كانت  
 النفس قد تعلمت أن تحب الشيء الجليل الواحد فانها تنتقل الى حب  
 الاشياء الجميلة الاخرى . ثم انها تدرك انه الجمال نفسه الذى ينكشف  
 في كل هذه الاشياء . وهى تنتقل من حب الاشكال الجميلة الى حب  
 النفوس الجميلة ومنها الى حب العلوم الجميلة وهى تكف عن الارتباط  
 بالاشياء العديدة كاشياء أى بما هو حسى محيط بمثال الجمال . أن  
 الحب ينتقل الى معرفة مثال الجمال نفسه ومن هذا الى معرفة عالم  
 المثل بصفة عامة . انها تنتقل في الحقيقة الى الفلسفة .

وفي هذا التطور هناك نقطتان لن نعجز عن تبيينهما اولا الحب  
 العاطفى يجرى تفسيره على أنه التجمع الامضى للمثل نحو المثال ، أنه  
 العقل الذى لم يتبين نفسه بعد كمقل ولهذا يبدو في شكل مقنع للشعور .  
 ثانيا ، التقدم الاخير لحب النفس هو ببساطة الادراك التدريجى لذاتها  
 بالمقل . وعندما تدرك النفس أن الجمال في الاشياء جميعا واحد وأنه هو  
 العنصر المشترك وسط الكثرة لماته ليس سوى ملبية الاستدلال



الاستقرائي وهذا التطور ينتهي أخيراً في الإدراك العقلي الكامل لمسلم المثل ، أو الفلسفة الحب ليس سوى العقل التمييزي والحيوان ليس لديه شعور بالجمال لأنه لا عقل له . وحب الجميل قائم على أساس طبيعة الانسان لا ككائن مطلق أو شاعر بل ككائن عاقل . ويجب أن ينتهي بالادراك الكامل لذاته لا في الشعور والحدس بل في الاستيعاب العقلائي النهائي .

ويمكن للانسان أن يتصور على أي نحو سيكون جواب افلاطون على السوقة وأوساط الناس الذين يريدون أن يعرفوا غائدة الفلسفة وباية طريقة تكون ( عملية ) . والجواب على مثل هذا انتسأول عند افلاطون مستحيل لان السؤال نفسه غير مشروع . أن افتراض أن الشيء نفعاً يتضمن أنه وسيلة لغاية . للنار غائدة لأنها يمكن أن تكون وسيلة لطهي الطعام . المال مفيد لأنه وسيلة للحصول على السلع . وما هو غنية في ذاته وليس وسيلة لغاية أبعد لا يمكن أن يكون له أي نفع . وأن اقتراح أن تكون للفلسفة غائدة هو وضع العربة أمام الجياد وقلب كل سلم القيم . أن هذا يعني أن الفلسفة هي وسيلة لغاية أبعد بدل أن تكون الغاية المطلقة التي يجب أن تكون كل الأشياء الأخرى وسيلة لها . أن كل شيء آخر هو ( لها ) . وإذا كان هذا يبدو رأياً مبالغاً فيه أو غير عملي فإننا يمكننا أن نذكر بأن هذا الرأي مأخوذ بالوعى الديني للانسان . أن الدين يجعل الغاية القصوى للحياة معرفة الله والاتصال به . الله هو بالنسبة لأدين مثلاً المثال هو بالنسبة للفلسفة . أن الله هو أسم تشيبي للمثال . ووضع غابة الحياة في معرفة المطلق أو المثال هو — لهذا — تعاليم الفلسفة والدين معاً .

## (٤) الفيزياء أو نظرية الوجود

الجدل هو نظرية الحقيقة والفيزياء هي نظرية الوجود ، الجدل هو جدل ذلك الذى يقوم وراء الاشياء كأساس لها ، والفيزياء هي فيزياء الاشياء التى تتأسس هكذا ، أى ان الفيزياء تعنى بالظواهر والمظاهر ، تعنى بالاشياء التى توجد فى المكان والزمان مقابل الابتكار اللازمائية واللامكانية والاشياء التى من هذا النوع مادية وغير مادية ولهذا تنقسم الفيزياء الى قسمين : مذهب ما هو متجسد خارجيا ، أى العالم بماهيته التجسيمية ، نفس العالم ، ومذهب نفس الانسان غير الجسمانية .

### ( ١ ) مذهب العالم

اذا كان افلاطون قد قدم فى الجدل جردا بطبيعة المبدأ الاول وأساس كل الاشياء فان المشكلة التى تظهر الان هي تفسير كيف ينشأ الكون العلوى للاشياء من هذا الاساس وكيف يستمد من المبدأ الاول . يقول آخر ان المثل هي الحقيقة المطلقة فكيف يظهر عالم الحواس وبصفة عامة الكون الموجود من المثل ؟ ان مذهب افلاطون لينهار وهو يواجه مثل هذه المشكلة . لقد قيل لنا ان اشياء الحواس أو موضوعاتها هي ( نسخ ) أو ( محاكات ) للمثل . انها ( تشارك ) فى المثل . حسنا . ولكن لماذا يجب ان تكون هناك نسخ للمثل ؟ لماذا يجب ان نتيج المثل ظهور نسخ لها وكيف يتاثر انتاج هذه النسخ ؟ ليس لدى افلاطون جواب على هذه الاسئلة ومن ثم لجأ الى الاساطير ، والوصف الافلاطونى هنا — يحل محل التفسير العلمى .

هذا الوصف الشعرى لاصل العالم نجده فى محاورة ( طيماوس ) . لقد رأينا ان المثل هي الوجود المطلق وان موضوعات الحواس شسبه حقيقتية وشبه غير حقيقتية . هي حقيقتية فى جانب لانها تشارك فى الوجود ، وهي غير حقيقتية فى جانب آخر لانها تشارك فى اللاوجود ، لهذا يجب ان يكون هناك للوجود المطلق وهذا هو المادة حسب رأى

الملاطون . ان موضوعات الحواس هي نسخ للذات مشكلة من المادة او مدفوعة على المادة . غير ان الملاطون لا يفهم بالمادة ما نفهم نحن المعاصرين منها ، فالمادة عندما هي ذاتها نوع محدد من المادة فهي نحاس او خشب او حديد او حجر ، والمادة هي التي لها طابع معين او صفة محددة . غير ان حيازة الطابع الخاص يعنى انها المادة مع نسخة المثل وقد دفعت عليها من قبل . فلما كان الحديد يوجد بكميات ضخمة في العالم وهناك عنصر مشترك في كل قطع الحديد المختلفة وبهذا تتصنف في فئة واحدة فيجب ان يكون هناك مفهوم للحديد ، ولهذا فلهذا هناك مثال للحديد في عالم المثل . والحديد الذي نجده في الارض يجب ان يكون مادة تشكلت من قبل في نسخة لهذا المثال . انها تشارك في مثال الحديد . والملاحظات نفسها تنطبق على اى نوع محدد آخر للمادة . وفي الحقيقة ان كل شكل وكل الخصائص النومية والصفات النومية للمادة كما نعرفها ترجع الى عمل المثل ومن هنا فان المادة كما هي في ذاتها قبل ان تنطبق عليها صورة المثل يجب ان تكون بلا كيف وبلا صفات وبلا تكوين على نحو مطلق . ولكن ان يكون الشيء بلا صفات على نحو مطلق معناه بكل بساطة انه لا شيء . ويضمن زيلر — بحق على الأرجح ان ما كان يقصده افلاطون هو بكل بساطة المكان الخالي (١) ان المكان الخالي هو عدم موجود وهو غير متعين وهلامي تماما . ويتفق مع هذه النظرة ان افلاطون اخذ برأى الفيثاغوريين من ان الصفات المختلفة للجواهر المادية ترجع الى اصغر الجزئيات التي هي اشكال هندسية منتظمة محددة من اللامحدود اى من المكان ان الارض مكونة من مكعبات اى من مكان خال عندما يتركب في مكعبات ( تحديد اللامحدود ) يصبح الارض . واصغر جزئيات النار هي اشكال لها اربعة اضلاع واصغر جزئيات الهواء هي اشكال لها ثمانية اضلاع واصغر جزئيات الماء هي اشكال لها عشرون ضلعا .

---

(١) « افلاطون والاكاديمية في مراحلها الاولى » الفصل السابع

أذن غلبنا من جهة عالم المثل ومن جهة أخرى المادة ، أى الكتلة الهلامية التى بلا تشكيل على نحو مطلق . ويطبع صور المثل على هذه الكتلة تظهر ( الأشياء ) أى موضوعات الحواس الخاصة . أنها تشارك فى الوجود واللاوجود معا . ولكن كيف ينشأ هذا الخليط من الوجود واللاوجود ؟ كيف يتأتى للمثل أن تكون لها صور مطبوعة على المادة ؟ هنا نلج الى مجال الاسطورة ، لغتى هذه اللحظة يؤخذ كلام أفلاطون حرجيا . انه بطبيعة الحال يؤمن بحقيقة عالم المثل وهو بلا شك يؤمن ايضا ببخثه فى المادة . ولقد ظن أن موضوعات الحس اثما تفسر على انها نسخ للمثل مطبوعة على المادة ولكن مع ظهور مشكلة كيف تحدث عملية النسخ هذه يتخلى أفلاطون عن منهج التفسير العلمى . لماذا كانت المثل

هى الاساس المطلق للأشياء جميعا . انن كان عملية النسخ يجب أن تتم بالمثل نفسها ، يجب أن تكون هى نفسها مبادئ انتاج الأشياء . غير أن هذا مستحيل عند أفلاطون فالانتاج يقتضى التغير . لماذا كانت المثل تنتج الأشياء من ذاتها كان المثل يجب أن تتغير فى هذه العملية . غير أن أفلاطون أعلن أن المثل لا تتغير إطلاقا وأن تكون متحركة أو أمر عقيم ومستحيل . ومن ثم كان المثل ليس لها فى ذاتها مبدأ لانتاج الأشياء والتفسير العلمى للأشياء بهذه الوسيلة يصبح مستحيلا . ومن ثم ليس هناك الا اللجوء الى الاسطورة . ولا يملك أفلاطون سوى أن يتخيل أن الأشياء هى من انتاج مشكل للعالم أو مصمم يقوم — وهو أشبه بالفنان الإنسان — بتشكيل المادة اللدنة الى نسخ للمثل .

أن الله اتخلى ومصمم العالم يجد بجانبه المثل من جهة والمادة الهلامية من جهة . وهو أولا يخلق النفس العالمية وهذه النفس العالمية أو نفس العالم غير مادية لكنها تشغل حيزا وهو يفردا كما نفرد الشبكة فى المكان الخالى . وهو يشطرها ويطوى النصلين الى دائرة داخلية وخارجية ويقدر لهذه الدوائر أن تصبح مدارات الكواكب والنجوم . وهو يأخذ المادة ويحولها الى أربعة عناصر ومن هذه العناصر يبنى الاطار الاجوف للنفس العالمية . وعندما يتم هذا يكتمل خلق العالم . أما بقية محاوره ( طبياموس ) فهى تهمل بتفاصيل أفكار أفلاطون عن الفلك والعلم الفيزيائى وهذه عديمة القيمة وعقيمة ولا تستحق منا أن نتابعها هنا .

غير أنه يمكن أن نشير الى ان افلاطون يعتبر الارض — بالطبع — مركز العالم . والنجوم التى هى كائنات الهية تدور حوله وهى تتحرك بالضرورة فى دوائر لان الدائرة هى الشكل الكامل . ولما كانت النجوم الهية لئانه لا يدبرها الا العقل وحده ولهذا فان حركتها يجب أن تكون دائرية لان الحركة الدائرية هى حركة العقل .

ان ما ادرجناه عن اصل العالم ليس سوى اسطورة وافلاطون يعرف انه اسطورة . وان ما يؤمن به — على أية حال — هو وجود النفس العالوية ولا بد من كلمات قليلة حول هذا الموضوع . ان النفس فى مذهب افلاطون تتوسط بين عالم المثل وعالم الحس . وهى تشبه عالم المثل فى انها غير مادية وخلادة وهى تشبه عالم الحس فى انها تشغل حيزا . لقد ظن افلاطون أنه لابد من وجود نفس فى العالم تدبر السلوك العقلانى للاشياء وتفسر الحركة . والعقل الذى يحكم العالم ويدبره مستقره فى النفس العالوية . والنفس العالوية هى علة الحركة فى الكون الخارجى كما ان النفس الانسانية هى علة حركات الجسم البشرى . ان الكون كائن حى .

### ١ مذهب النفس الانسانية

والنفس الانسانية مماثلة فى النوع للنفس العالوية وهى علة حركات الجسم وفيها يستقر العقل الانسانى ولها وشائج لعالم المثل وعالم الحس معا . وهى تنقسم الى قسمين وتسم منها ينقسم من جديد الى قسمين . والقسم الاعلى هو العقل وهو ذلك الجزء من النفس الذى يستوعب المثل وهو بسيط وغير منقسم . والان ان تدمير الاشياء يعنى فصل اجزائها . غير ان الجانب العقلى للنفس لما كان بسيطا فانه ليست له اجزاء ، ومن ثم فانه خالد وغير قابل للتدمير . والجانب اللاعقلانى فى النفس فان وينقسم انقساماً هرمياً الى نصف نبيل ونصف خسيس . ويبت للنصف النبيل الشجاعة وحب الشرف والعواطف النبيلة بصفة عامة . وتنت للجانب الخسيس الشهوات الحسية والنصف النبيل له وشيجة مؤكدة مع العقل لغية هريزة لما هو نبيل ومظلم . ومع هذا فانها

مجرد غريزة وليست أمرا عقلانيا . ومستقر العقل الدماغ ومستقر  
النفس النبيل من النفس الدنيا الصدر ومستقر النصف الخسيس  
الجسم . والانسان وحده يمتلك أجزاء النفس الثلاثة . الحيوانات لها  
الجزءان الأدنى وليس للنباتات سوى النفس الشهوائية وما يميز الانسان  
من الابنية الدنيا للخلق هو انه وحده يمتلك العقل .

يربط افلاطون مذهب خلود النفس العقلانية بنظرية المثل من طريق  
آرائه في التذكر والتناسخ . وبالنسبة لرايه في التذكر فان المعرفة كلها  
هى استعادة وتذكر لما عاشته النفس في حالة اللاتجسد قبل الميلاد .  
وعليها أن نلاحظ بعناية — مع هذا — أن عالم ( المعرفة ) يستخدم هنا  
بالمعنى الخاص والدقيق الذى عند افلاطون .

فليس كل شيء نطلق عليه معرفة هو تذكر فالعنصر الحسى فى ادراكى  
الحسى بأن هذه الورقة بيضاء ليس تذكرًا وذلك لانه لما كان مجرد شيء  
حسى فانه لا يجب أن نسببه معرفة حسب رأى افلاطون . انه يقصد هنا  
— كما فى كل موضع آخر — المصطلح على المعرفة العقلية أى معرفة  
المثل وإن كان من المشكوك فيه ما إذا كان متسقًا تمامًا مع نفسه فى المسألة  
وخاصة بالنسبة للمعرفة الرياضية . كما يجب أن نلاحظ أن هذا المذهب  
ليس فيه شيء مشترك مع العقيدة الشرقية عن ذكرى حيواننا الارضية  
على الارض ومثال على هذا نجده فى العقيدة البوذية حيث يقص بوذا من  
الذاكرة أشياء عديدة حدثت له فى الجسم فى حيوانه السابقة . أما رأى  
افلاطون فهو رأى مختلف فهو لا يشير الا الى تذكر خبرات النفس فى حالاتها  
اللاتجسدية فى عالم المثل .

والاسباب التى تعزى لافلاطون لايمانه بهذا الرأى يمكن ردها الى  
سببين : أولا معرفة المثل لايمكن استخلاصها من الحواس لان المثل  
لا يكون خالصا ونقيا فى تجليه الحسى بل سيكون دائما خليطا ، فالجمال  
الواحد — على سبيل المثال — لا نجده الا فى العجربة المتوجة بالقبح .  
والسبب الثانى أكثر وجاهة . اذا كان رايه فى التذكر يبدو خياليا وهذا  
هو الذى دعاه الى اقامته فهذه مسألة هامة ومهمة . لقد أشار الى أن

المعرفة الرياضية تبجو نظرية في العقل . انها لا تنفرس غينا بالثتثيف ولا تكتسب من التجربة . وفي الحقيقة لقد وجد الملائون في عصر اكتشاف ما يسمى في العصر الحديث التفرقة بين المعرفة الضرورية والعارضة وهي تفرقة أصبحت عند الفيلسوف الالماني كانت اساس التطورات البعيدة المدى في الفلسفة ان طابع الضرورة يرتبط بالمعرفة العقلية ولا يرتبط بالمعرفة الحسية . وحتى يمكننا ان نشرح هذه التفرقة يمكننا ان نمثل للمعرفة العقلية بقضية ان اثنين بالاضافة الى اثنين تشكل اربعة . وهذا لا يعنى كحقيقة مجرد ان شيئين وشيئين آخرين نجريها تصبح اربعة .

ان الامر ليس مجرد واقعة بل هي ضرورة . ليس الامر مجرد ان اثنين واثنين يصنعان ( بالفعل ) اربعة بل هي ( يجب ) ان تكون اربعة ومن المستحيل تصور المسألة على نحو آخر ولا يقتضينا الامر ان نذهب ونقبن في كل حالة جديدة ان الامر هكذا . انما نعرف مسبقا انها ستكون هكذا لانها يجب ان تكون هكذا . اما الامر فهو مختلف مع قضيته مثل « الذهب اصفر » فليست هنالك ضرورة في هذه القضية ، انها مجرد واقعة نعتقد كل انسان يستطيع ان يتبين ان الذهب يمكن ان يكون أزرق وليس هناك شيء لا يمكن تصويره من كونه أزرق بمثل ما لا يمكن تصور ان اثنين واثنين خمسة . بطبيعة الحال ان كون الذهب اصفر هو بلا شك ضرورة ميكانيكية أي انه يتحد ويعمل وبهذا المعنى لا يمكن ان يكون شيئا آخر لكنها ليست ضرورة منطقية . وليس هناك تناقض منطقي ان نتصور ذهبا أزرق على عكس ان نخيل ان اثنين واثنين خمسة . وان اية قضية في الرياضية لها نفس الضرورة .

ان تساوى الزاويتين عند القاعدة في المثلث المتساوي الساقين هي قضية ضرورية ولا يمكن ان يكون الامر على نحو آخر والا لوقعنا في التناقض . ان عكس هذا امر لا يمكن تصويره ولكن ان يكون سقراط واقفا ليست حقيقة ضرورية فقد يكون جالسا .

ولما كانت القضية الرياضية حقيقية بالضرورة فإن صدقها معروف بدون تحقيق يستند الى التجربة . ولما كانت هناك برهنة على تساوى زاويتي القاعدة في المثلث المتساوى الساقين فإننا لا ننتقل لتقيس زوايا الاشياء المثلثة لكي نبين اذا كان هناك استثناء . اننا نعرف هذا بدون الرجوع الى التجربة على الاطلاق . واذا كنا ماهرين بما فيه الكفاية فإننا نستطيع ان نحصل حتى المعرفة الرياضية من مصادر عقولنا دون الحاجة الى معلم .

أما ان يكون القيصر قد افتابه بروتس فإنها حقيقة لا يمكن ان نكتشفها لى المهارة ، لهذه المعلومة لا نستطيع ان احصل عليها الا بأن نقال لى ، لكن ان تكون زاويها قاعدة المثلث المتساوى الساقين متساويتين انما هو امر اكتشفه بأعمال الفكر لحسب . ان القضية من بروتس ليست قضية ضرورية ، فقد يمكن ان تكون على نحو آخر ومن ثم لا بد ان يقال لى ما اذا كانت حقيقية أم لا . أما القضية من المثلث المتساوى الساقين فهي قضية ضرورية ، ولهذا نستطيع ان اتبين انما يجب تكون حقيقة دون ان أخبر بها .

ان افلاطون لم يعم بوضوح بهذه التفرقة بين المعرفة الضرورية والمعرفة غير الضرورية ، ولكن ما أدركه بالفعل هو ان المعرفة الرياضية يمكن ان تعرف بدون الخبرة او التعليم . ولقد قام الفيلسوف الالمانى كانط فيما بعد بتفسير أقل تخيلا من هذه الامور . غير ان افلاطون خلص الى ان مثل هذه المعرفة يجب ان تكون ماثلة من قبل في العقل ساعة الميلاد ، يجب استعانتها وتذكرها من وجود سابق . وقد يمكن الرد بأنه بالرغم من ان هذا النوع من المعرفة لا يكتسب من تجربة الحواس الا انه يمكن ان يكتسب بالتعليم فيمكن ان يبينه عقل آخر . وعلينا ان نعلم الاولاد الرياضية التى يجب ان تقوم بها اذا كانت في عقولهم من قبل . غير ان جواب افلاطون هو ان المدرس عندما يشرح نظرية رياضية للطفل فإن الطفل يفهم مباشرة المقصود وهو يتبين الامر بنفسه ولكن اذا شرح المدرس ان ليثيونه واقعة على نهر تاجوس فإن الطفل لا يستطيع ان يتبين بنفسه صحة الامر .



تعليمه إما أن يعتقد في كلية المدرس أو عليه أن يتطرق ويتبين المسألة بنفسه . وفي هذه الحالة تثبت المعرفة من عقل إلى آخر حق . أن المدرس ينقل للطفل المعرفة التي لا يمتلكها لكن النظرية الرياضية ماثلة من قبل في عقل الطفل ولا تتألف عملية التدريس إلا في جعله يتبين ما يعرفه من قبل بالامكانية ، وما عليه إلا أن ينظر في عقله ليجدها . وهذا هو ما نقصده بقولنا أن الطفل يتبين الأمر بنفسه .

ويحاول الفلاسفة في محاور ( مينون ) أن يعطى برهانا تجريبيا لرأية في التفكير . فيتصور سقراط وهو يتحدث إلى عبد صغير ليست لديه تربية في مجال الرياضة ولا يعرف ما هو المربع وعن طريق التساؤل البارع يستخلص سقراط من عقل الفلام نظرية عن خصائص المربع . وتقوم الحجة على أن سقراط لا يقول له شيئا على الإطلاق وهو لا يثبت فيه أية معلومة بل كل ما هنالك أنه يوجه الأسئلة ومن ثم فإن معرفة الفلام بالنظرية لا ترجع إلى تعليم سقراط ولا ترجع إلى الخبرة . إنها لا يمكن أن تكون إلا تذكرا . ولكن إذا كانت المعرفة تذكرا لممكننا أن نتساءل لماذا لا نتذكر في التو ؟ لماذا هذه العملية المضنية للتعليم في الرياضة ضرورية ؟ لأن النفس وقد هبطت من عالم المثل إلى الجسم لها معرفتها التي انتهت أو تفرقت بفرقتها في الحس . لقد نسيت أو قد لا يكون فيها إلا تذكر معتم وخالفت للذات . لهذا يجب أن تذكر بها ومن ثم فلا بد من مجهود كبير لاسترجاع الأفكار شبه الضائعة إلى العقل ثانية . ومهمة التذكر هي التعليم .

ويطبيعة الحال يرتبط بهذا مذهب الفلاسفة الذي استبدت الفلاسفة — دون شك — من الفيلسوفين . ومعظم تفاصيل مذهب الفلاسفة في الفلاسفة مجرد أسطورة ، وهو لا يقصدها بجدية كما يتضح من أنه يدلى بقدر مختلف وغير متماسك من هذه التفاصيل في المحاورات المختلفة . وما يعتقد — على الأرجح — يمكن تلخيصه على النحو التالي : أن النفس لها وجودها السابق كما أنها خالدة ومسلكتها الطبيعي هو عالم الكل حيث كانت تعيش من قبل بدون الجسم في تأمل خالص للمثل . ولكن لما كانت تربطها وشائج بعالم الحس فأنها تهبط في جسم وبعد الموت

غان الانسان اذا كان قد عاش حياة طيبة واذا كان بصفة خاصة قد احرز معرفة بالمثل والفلسفة غان النفس تعود الى مستواها الجميل في عالم المثل الى ان تعود بعد فترة طويلة الى الارض من جديد في جسم . ومن يرتكبون الشر يعانون بعد الموت من الجزاءات القاسية ويتجسدون من جديد في جسم اذننى من جسمهم . ويمكن للرجل ان يصبح امرأة بل يمكن الناس اذا كانت حياتهم حسية للغاية ان يستقروا في اجسام الحيوانات.

## ( ٥ ) فلسفة الاخلاق

### ( ١ ) فلسفة اخلاق الفرد

وكما ان نظرية المعرفة عند افلاطون تبدأ بالجانب السلبي المخصص لتفنيد النظريات الزائفة عن ماهية الحقيقة ، فان الامر كذلك بالنسبة لنظريته في الاخلاق فهي تبدأ بجانب سلبي مقصود به ان يفند النظريات الزائفة من ماهية الفضيلة . وهذان القسمان السلبيان في فلسفة افلاطون يتطابقان في كل شيء . فلما كان مشغولاً حينذاك باظهار ان المعرفة ليست هي الادراك الحسى كما ظن بروتاجوراس فانه الان يلح على ان الفضيلة ليست هي الالة . وكما ان المعرفة ليست مجرد الظن الحق فان الفضيلة ليست مجرد السلوك السليم والقضيتان القائلتان ان المعرفة هي الادراك الحسى وان الفضيلة هي الالة ليستا في الحقيقة الا المبدأ نفسه مطبقاً على مجالين مختلفين للفكر فعند السوفسطائيين ان ما يبدو حقاً للفرد هو حق بالنسبة لذلك الفرد ، وهذا مساو لقولنا ان المعرفة هي الادراك الحسى فمرة أخرى ان ما يبدو انه حق للفرد عند السوفسطائيين هو حق بالنسبة لذلك الفرد ، وهذا عين قولنا ان من الحق بالنسبة لكل فرد ان يفعل ما يرغب فيه ، فالفضيلة هنا تتحدد على انها لذة الفرد . وهذه النتيجة للمبادئ السفسطائية يستخلصه عدد كبير من السفسطائيين انفسهم ثم بعد هذا نجده عند القورينائيين .

ولما كانت هاتان القضيتان هما في الواقع مبدأ واحد فان ما قاله افلاطون بشأن تغيير القضية الاولى هو نفسه تفنيده للقضية الثانية والنظرية الاخذة بان الفضيلة هي الالة لها التأثير التدميري نفسه على الاخلاق الموجود في النظرية القائلة ان المعرفة هي الادراك الحسى فهذا له تأثير مدمر على الحقيقة . ويمكننا ان نوجز حجج افلاطون .

(١) كما ان النظرية السوفسطائية في الحقيقة تدمر الحقيقة الموضوعية فان الراى القائل بان الفضيلة هي لذة الفرد انما يدمر موضوعية الخير ، فلا شيء خير في ذاته ، والافشاء لا تكون خيراً الا بالنسبة لى او بالنسبة لك ، ومن ثم سترتب على هذا نسبية أخلاقية مطلقة عليها تختص فكرة معيار موضوعى للخيرية اختلفت تماماً .

( ٢ ) هذه النظرية تدمر التفرقة بين الخير والشر ، فلما كان الخير هو ما يسبب اللذة للفرد ولما كانت لذة الفرد هي مدم لذة الآخر فإن الشيء الواضح يكون خيرا وشريرا في الوقت نفسه ، خيرا بالنسبة لشخص وشريرا بالنسبة لشخص آخر . وعلى هذا لن يتميز الخير عن الشر وسيكون سواء .

( ٣ ) اللذة هي اشباع لرغباتنا ، والرغبات هي مجرد مشاعر ، ولهذا فإن هذه النظرية تؤسس الاخلاقيات على الشعور والوجدان ، غير أن الاخلاقيات الموضوعية لا يمكن أن تتأسس على ما هو جزئى بالنسبة للأفراد .

فإذا كان القانون الخلقى سيكون قانونا منطبقا على الجميع فإنه لا بد أن يتأسس على ما هو عام بالنسبة للناس أجمعين ألا وهو العقل الكلى .

( ٤ ) أن غاية النشاط الأخلاقى يجب أن تقع داخل الفعل الأخلاقى لا خارجه . أن الاخلاقيات يجب أن تكون لها قيمة باطنية لا مجرد قيمة خارجية . لا يجب أن نقوم بها هو صواب من أجل شيء آخر . يجب أن نقوم هو صواب لأنه صواب ومن ثم نجعل الفضيلة غاية في ذاتها .

لكن النظرية السومسطائية تضع غاية الاخلاقيات خارج الاخلاقيات نفى رأيها أن علينا أن نفعل ما هو صواب لا من أجل أنه صواب من أجل اللذة ، ومن ثم فإن الاخلاقيات لا تكون غاية في ذاتها بل مجرد وسيلة نحو غاية أبعد .

لهذا فإن الفضيلة ليست هي اللذة بقدر ما أن المعرفة ليست هي الإدراك الحسى . كما أن المعرفة ليست الظن الصواب فإن الفضيلة ليست هي الفعل الصواب . أن الظن الصواب قد يتأسس على أسس خاطئة والفعل والصواب قد يتم على أسس خاطئة ، ومن أجل الفضيلة الحق لا يجب أن نعرف نصيب ما هو الحق بل لماذا هو حق أيضا . الفضيلة الحق هي الفعل الحق المتعلق من فهم عقلانى للقيم الحق .

ومن ثم تظهر في فلسفة افلاطون تفرقة بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة الاعتيادية . الفضيلة الفلسفية تتأسس على العقل وتفهم المبدأ الذى على اساسه تسلك ، وهذه الفضيلة — في الحقيقة — فعل محكوم بالمبادئ . والفضيلة الاعتيادية هي الفعل الحق المنطلق من أى اساس اخرى مثل العادة والمألوف والتقاليد والدوافع الخيرة والمشاعر الريحية والخيرة الغريزية هنا نجد ان الناس يفعلون الصواب لمجرد ان الآخرين يفعلونه ، لانه شيء معتاد وهم يفعلونه دون ان يفهموا اسبابه . وهذه هي فضيلة المواطن الامين العادى ، فضيلة الشخص « المحترم » ، انها فضيلة النحل والفيل الذى يسلك كما لو كان بشكل عقلانى لكن بدون فهم لما يفعله . ويلاحظ افلاطون — بنوع من الفكاهة المقصودة دون شك — ان مثل هؤلاء الناس قد يجدون انفسهم في الحياة الاخرى وقد ولدو كنحل وكنمل . وافلاطون لا ينكر الفضيلة الفلسفية على جماهير الناس بل ينكرها حتى على خيرة السياسيين رجالات الدولة في اليونان .

ولما كانت الفضيلة الحققة هي الفضيلة التى تعرف ما تستهدفه فان معرفة طبيعة الهدف الاقصى يصبح المسألة الكبرى في فلسفة الاخلاق . ما هي غاية النشاط الخلقى ؟ لقد تبين لنا الآن ان الغاية يجب ان تقع في داخل الفعل الخلقى لا خارجه . وغاية الخير هي الخير . فما هو — إذن — الخير ؟ ما هو الخير الاقصى ؟ .

هنا صيحة تحذير قبل ان ندخل في تفاصيل هذه المسألة . ان افلاطون يتحدث كثيرا عن النشاط الخلقى كله على انه يستهدف وينتهى في (السعادة) وحسب رنين الكلمة المحدث في آذاننا قد نظن ان افلاطون من اصحاب مذهب المنفعة العامة بالمنفعة العامة عند ابتسام وجون ستيورات . بل تتحدد تتحدد بانفسها تضع غاية الاخلاقيات في السعادة . ومع هذا لم يكن افلاطون من اصحاب مذهب المنفعة العامة وكان سيندد دون أدنى تردد بنظرية كل وكان سيجدها متطابقة من ناحية المبدأ مع المذهب السوفسطائى العقل بل اللذة هي غاية الفضيلة . والاختلاف الوحيد هو انه على حين يوحد السوفسطائيون بين الفضيلة ولذة الفرد فان كل يجعل الفضيلة هي لذة المجموع فعند كل ان الفعل الحق

هو الذى يفضى الى « اكبر قدر من السعادة لا كبر عدد من الناس » وبطبيعة الحال من الناحية العملية هذا اختلاف هائل لكن المبدأ معترض عليه على السواء لانه مثل النظرية السونسطانية يؤسس الاخلاقيات على مجرد الشعور بدل أن يؤسسها على العقل ولانه يضع غاية الاخلاقيات خارج الاخلاقيات ذاتها . ومع هذا فان صياغة مل القائلة ان غاية الاخلاق هي السعادة تبدو هي نفسها صياغة افلاطون . فابن اذن الفرق ؟

الحقيقة قائمة في أن ما يسميه مل السعادة يسميه افلاطون اللذة . ان اللذة هي اشباع رغبات الانسان سواء كانت رغبات نبيلة او رغبات خسيسة ان ما هي السعادة ؟ لا يمكن تحديدها الا على أنها الرغامية المتنافسة العامة للحياة . فلا يكون الانسان سعيدا الا ذلك الانسان الذى تكون نفسه في الحالة التى يجب أن تكون عليها وهذا يعنى الانسان العادل والخير والاخلاقي ، أن السعادة لا شأن باللذة . فاذا استطعت أن تتصور انسانا عادلا ومستقيما ومع هذا مثقل بكل تعاسة وبؤس ممكن وحيث لا توجد أية لذة في حياته فان مثل هذا الانسان لا يزال سعيدا بالاخلاق . السعادة اذن عند افلاطون هي مجرد اسم آخر للخير الاقصى . وعندما يقول افلاطون ان الخير الاقصى هو السعادة فانه لا يقول لنا شيئا عنها . ان كل ما هنالك هو مجرد اسم جديد . ولا يزال اباننا ان نسامل ما هو الخير الاقصى ؟ ما هي السعادة ؟

وجواب افلاطون — شأن كل فلسفته الاخلاقية في الحقيقة — ليس سوى تطبيق للنظرية المثل . ولكننا نستطيع أن نبير هنا تيارين للفكر مختلفين وغير متناسقين الى حد ما وهما يوجدان جنبا الى جنب عند افلاطون ويناضلان لكي يتسيد احدهما على الآخر . وكلا التيارين يعتمد على نظرية المثل . أولا نجد ان المثل في فلسفة افلاطون هو الحقيقة الوحيدة ، وموضوع الحس غير حقيقي وكل ما يفعله هو أن يعتمد ويفتش رؤية النفس للمثل . ان المادة هي ذلك الذى يعترض النشاط الحر للمثل ، والموضوعات الحسية تخنى المثل في انظارنا ، ولهذا فان عالم الحس شرير كله ، والفضيلة الحق يجب أن تقوم في العزم من عالم الحس والابتعاد من شئون العالم بل وحتى من جمال الحواس الى هدوء التأمل الفلسفى فاذا كان هذا هو كل شيء فان الفلسفة التى هي معرفة المثل ستكون المكون الوحيد للخير الاقصى . ولكن من الممكن النظر الى موضوعات الحس في ضوء جديد فهي بعد كل شيء نسخ للمثل و افلاطون مضطر اذن بسبب هذه الفكرة الى السماح بقيمة معينة لعالم الحس وشئونه وجباله .

وفتحة عدم التناقض هذا على أية حال أن ظل افلاطون انسانا وواسع  
الافق فهو لم يدع الى التباعد الاتاني المطلق واللجوء الى الفلسفة الى مثال الزهد  
الضيق الافق . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لم يتخذ نظرة نفعية للحياة  
ولا يسمح بالقيمة الا لما هو ( على ) ، لقد ظل مخلصا لمثال الحياة اليوناني  
كتلاعب متناغم بكل المكات حيث لا يغفر جانب في الانسان على حساب  
الجوانب الاخرى .

والنتيجة أن الخير الاتصفي منذ افلاطون ليس غاية واحدة بل هو مركب  
مؤلف من اجزاء اربعة : اول هذه الاجزاء واكبرها هو  
معرفة المثل كما توجد في ذاتها . ثانيا : تأمل المثل  
كما تكشف نفسها في عالم الحس ، ومحبة وتقدير كل ما هو جميل ومرتب ومتناغم  
ثالثا : اقامة العلوم المختلفة والفنون الخاصة . رابعا : الانغمار في اللذات  
النقية البريئة الخالصة للحواس وبطبيعة الحال مع استبعاد ما هو  
وضيع وشرير .

وعند افلاطون مذهب خاص أيضا في الفضيلة . فكما ذكرنا من قبل لقد  
ميز بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة المعتادة ولم يعز قبة مطلقة الا  
للفضية الفلسفية . وعلى أية حال لم ينكر وجود قبة نسبية للفضيلة  
المعتادة طالما أنها وسيلة نحو الفضيلة الحققة لقد رأى افلاطون أن  
الانسان لا يستطيع أن يرقى دفعة واحدة الى مصاف الفضيلة  
العقلانية ولا بد أنه يحتاج الى أن يمر من خلال مرحلة تمهيدية من  
انفضيلة المعتادة المألوفة ، وفي الانسان الذي لم يستيقظ لمسه  
العقل بعد ، يجب بث العادات والصفات الطيبة وذلك حتى اذا جاء العقل  
يمكنه أن يجد الاساس معدا .

لقد ذهب سقراط الى أن الفضيلة واحدة ، وافلاطون في كتاباته الاولى  
اعتنق هذا الرأي . ولكنه بعد ذلك تبين له أن كل ملكة في الانسان لها مكانتها  
ووظيفتها والممارسة الحققة لوظيفتها هي الفضيلة . وعلى أية حال لم يتخل من  
وحدة الفضيلة تباعا بل آمن بان وحدتها متعارضة مع كثرتها . ان هناك اربعة  
خضائل اساسية ثلاث منها تتفق مع أجزاء النفس الثلاثة والفضيلة الرابعة هي  
وحدة الاجزاء الثلاثة الاخرى وفضيلة العقل هي الحكمة ، وفضيلة النصف

القبيل في النفس الغائية هي الشجاعة والمضيئة النصف الخسيس القائم على الشهوات هو الاعتدال أو ضبط النفس حيث تسمح الانفعالات أن يدبرها العقل والمضيئة الرابعة وهي العدل تقوم الثلاثة الأخرى. أن العدل يعني التماسك والتناغم وتنشأ من النفس عندما تؤدي الأجزاء الثلاثة كلها وظائفها وتتأزر مع بعضها البعض .

ويمكننا أن نضيف إلى هذا الكلام عن الفضائل - إذا اتبعنا زيلر - بعضاً من آراء أفلاطون من تفاصيل الحياة وفي البداية رأيته في النساء والزواج. وهنا لا يرتفع أفلاطون عن مستوى الأخلاق اليونانية المعادية لمفهوم شيء أصلي خاصة يقوله بل يعكس آراء عصره. وهو يعد النساء أدنى من الرجال. زيادة على ذلك فإن الرأي الحديث من المرأة باعتبارها مكمل للرجل ومملكة لفضائل خاصة هي الفضائل النسائية التي تفقص الرجال كان غريباً عن أفلاطون والفرق بين الرجال والنساء هو - في رأيه - فرق في الدرجة لا في النوع، والاختلاف الخاص الوحيد بين الجنسين هو الاختلاف الفيزيائي . وهم من الناحية الروحية سواء فيما عدا أن النساء أدنى، وهنا لا يجب لأفلاطون من النساء التربية نفسها التي للرجال فهو يعلهن بنفس الطريقة لكن هذا يتضمن فرض الانتقال نفسها عليهن، وحتى الواجبات العسكرية ليست خارج مجال النساء .

ونتبّع آراؤه في الزواج من نفس المبدأ، فلما كانت المرأة ليست مكمل للرجل فإنها غير ملائمة لرفقته بأي معنى خاص ومن ثم فإن مثال الرغبة الروحية غائب عن رأي أفلاطون في الزواج وموضوعه الوحيد - في رايه - هو حمل الأطفال وولادتهم . والريق الطبيعي للرجل ليس المرأة بل الرجل الآخر . ولهذا فإن مثال الصداقة يحل محل المثال الروحي للزواج عند أفلاطون بل وعند القدماء بصفة عامة .

وأفلاطون لا يندد بالعبودية وهو لا يعني نفسه لتبريرها لأنه يعتبرها حجة بشكل واضح لإحتياج إلى تبرير . وكل ما يمكن أن يقال أنه يطالب بمعاملة إنسانية وعادلة للعبيد مع الشدة وعدم انفعال العاطفة .

هناذا كان أفلاطون في هذا المضمار لم يتجاوز الرأي اليوناني في الحياة فإنه قد تجاوزهم في مسألة واحدة على الأقل . لقد كان الرأي الشائع في عصره



هو أن يكون الإنسان طيباً مع أصدقائه وشريراً مع أعدائه، وأغلاطون يهاجم هذا صراحةً ليس أمراً حسناً أن نفعل الشرير على الإنسان بالآخرى أن يفعل الخير مع أعدائه ومن ثم يحولهم إلى أصدقاء . ومقابلته الشر بالخير هو مبدأ أغلاطونى لا يتل عن كونه مبدأ مسيحياً .

## (ب) الدولة :

ننتقل من فلسفة أخلاق الحياة الفردية إلى فلسفة أخلاق الجماعة . وليست ( جمهورية ) أغلاطون محاولة لتصوير كمال خيالى وغير واقعى ، أن هدفها تأسيس السياسة على نظرية المثل بتصوير مثال الدولة . لهذا فإن هذه الدولة ليست غير واقعية بل هي الدولة الحقيقية الوحيدة وحقيقتها هي أساس وجود كل الدول الموجودة بالفعل .

ونستطيع أن نتتبع هنا أيضاً تيارى الفكر نفسياً كما حدثت في فلسفة أخلاق الفرد . فمن جهة نجد أنه لما كان المثل وحده هو الحقيقى فإن العالم الموجود مجرد وهم وخدمة الدولة لا يمكن أن تكون الحياة المثالية للإنسان العقلانى والانسحاب الكمال من العالم إلى مجال المثل هو هدف أكثر نبلاً وأهداف السياسى العادى — بالمقارنة مع هذا — ليست سوى مقامات غارقة . ويلزم من أن الفيلسوف هو وحده المخول له أن يحكم إلا أنه مع هذا لم يقوم بهذه المهمة في الدولة إلا تحت الإرغام . ففى الدول السياسية على نحو ما توجد فى العالم يعيش الفيلسوف بجسمه لكن نفسه غريبة جاهلة بمعاييرها لا تتحرك بطموحاتها . غير أن التيار الفكرى الآخر هو الأعلى عندما يقال لنا أن الفرد فى الدولة وحدها فإن قدرته وحدها كمواطن وككائن اجتماعى تحصل على الكمال . ومن الممكن التوفيق بين هذين الرايين . لماذا كانت مثل الدولة والفلسفة تبدو غير متناسقة فإنه يمكن التنسيق بينها بملاحظة الدولة للفلسفة يجب أن تكون لدينا دولة تتأسس على الفلسفة والعقل . وحينئذ فقط يمكن للفيلسوف أن يسكن فيها بنفسه وجسمه أيضاً على السواء ، وحينئذ فقط يمكن للفرد أو للدولة أن يصل إلى الكمال . وأن تأسيس الدولة على العقل هو النخبة الأساسية فى السياسة عند أغلاطون .

وهذا يعطينا — أيضاً — مفتاحاً لمشكلة : ما هي غاية الدولة ؟ لماذا يجب أن تكون هناك دولة أصلاً ؟ وهذا لا يعنى كيف ظهرت الدولة فى التاريخ ؟ نحن لا نبحث عن الحل بل عن الاقتضاء أو الغاية من الدولة . أن غاية الحياة

كلها هي الحكمة والفضيلة والمعرفة. والفرد بدون هون يستطيع أن يصل إلى هذه الغايات، بل بالدولة وحدها يمكن لهذه الغايات أن تهبط من السماء إلى الأرض . وغاية الدولة هي الفضيلة والسعادة ( لا اللذة ) للمواطنين . ولما كان هذا ممكناً فحسب من خلال التربية فإن الوظيفة الأولى للدولة هي وظيفة تربوية .

لما كان على الدولة أن تناسس على العقل فإن قوانينها يجب أن تكون عقلية، والقوانين العقلية لا تتم إلا بالناس العقلانيين، أي الفلاسفة، يجب على الحكام أن يكونوا فلاسفة . ولما كان الفلاسفة قلة فيجب أن تكون لدينا أرسقراطية لا بالبلاد أو الثروة بل بالعقل . والمبدأ العامل الوحيد للدولة هو العقل والمبدأ الثاني هو القوة . فلا يجب أن نتوقع أن الجماهير اللاعقلانية ستخضع رغبة للقوانين العقلية ، بل يجب عرضها . ولما كان عمل العالم يجب أن يستمر فإن المبدأ العامل الثالث هو العمل . والملاطون يؤمن ببدا تقسيم العمل وهو يخص لكل وظيفة من هو مهيأ لها . وعلى هذا لمقابل المبادئ العاملة الثلاثة توجد ثلاث طبقات أو طوائف أومهن . إن العقل يتجسد في الحكام - الفلاسفة ، والقوة تتجسد في المحاربين والعمل يتجسد في الجماهير . ويقوم تقسيم وظائف الدولة على التقسيم الثلاثي للنفس . لمقابل النفس العقلانية الحكام الفلاسفة ، ومقابل النفس الانبلي من النفس الغائية المحاربون ، ومقابل النفس الشهوانية الجماهير . ومن ثم فإن الفضائل الرئيسية الأربع تمت إلى الدولة من خلال أداء الطبقات الثلاث . وفضيلة الحكام الفلاسفة هي الحكمة، وفضيلة المحاربين هي الشجاعة، وفضيلة الجماهير هي الاعتدال . والتأزر المتناغم لهذه الفضائل الثلاث يفضي إلى العدالة .

ولا يجب على الحكام أن يكلوا من أن يكونوا فلاسفة، فمعظم وقتهم يجب أن ينفقوه في دراسة المثل والفلسفة ولا ينفقون إلا جائباً صغيراً من وقتهم على شئون الحكم ، وهذا يمكن بفضل النظام الموضوع ، فأولئك الذين لا ينشغلون في وقت ما بشئون الحكم ينشغلون بالفكر . وبهمة المحاربين هي حماية الدولة ضد الاعتداء الخارجي وضد الدوافع اللاعقلانية لجماهير مواطني الدولة والمحاربون سيكون واجبهم الرئيسي عرض عقائد الحكام -

الفلاسفة على الجماهير . والجماهير تنشغل بالتجارة والاتجار والزراعة .  
والحكام - الفلاسفة والمحاربون محظور عليهم أن ينشغلوا بالتجارة أو  
الزراعة التي ينظر إليها افلاطون باحتقار لاشك فيه باعتباره ارسطراطيا  
يونانيا. ومرتبة المواطن لا تتحدد بال ميلاد أو بالاختيار الفردي . ولا يستطيع  
الفرد أن يختار وظيفته ، فهذا يحدده مسئولو الدولة الذين يقيمون قرارهم  
على قدرات الفرد . ولما كان عليهم أيضا أن يحددوا العدد المطلوب لكل  
مرتبة فإن هؤلاء القضاة يتحكمون أيضا في موعد الاطفال غالبا لا يحق  
أن يكون لهم اطفال وقتما يشاؤون والجزاء مطلوب من الدولة .

ولما كانت غاية الدولة هي فضيلة المواطنين فإن هذا يتضمن القضاء  
على ما هو شرير وتشجيع ما هو خير . وحتى يتحقق القضاء على الشر يجب  
القضاء على اطفال الاباء السيئين أو الفسل الذي لم يلق جزاءه من الدولة .  
وليس مسموحا بالمثل للاطفال الضعفاء والمرضى أن يعيشوا . والتشجيع  
الاجباري للخير يتضمن تربية المواطنين على يد الدولة . والاطفال منذ  
سنوانهم الاولى لا يمتون الى آباءهم بل للدولة . ولهذا يجب أن ينزحوا  
دفعة واحدة من حضن آباءهم ونقلهم الى حضنات  
الدولة ولما كان الإباء لا يجب الا تكون لهم ملكية أو اهتمام  
بهم فإنه تتخذ الوسائل الصارمة حتى يتبين المسئولون  
بعد نقل الاطفال للحضانات العامة ان الإباء لن يتمكنوا من تمييز اطفالهم .  
وكل تفاصيل البرامج التربوية تصدرها الدولة . وعلى سبيل المثال  
فإن الشعر لا يسمح به الا في شكل واهن . ومن بين الانواع الشعرية  
الثلاثة : الملحمي والدرامي والفنائي يخطر شعر الملاحم والدراما من الدولة  
وذلك لأنها أدوات قوية لترويج الشر وهي تصور لا أخلاقية الارباب .  
ولا يسمح الا بالشعر الفنائي مع تحفظ شديد . والموضوع والشكل بل وحتى  
الموزن إنما تحددها السلطات المختصة . ولا يعترف بالشعر أنه ذو قيمة  
في ذاته باعتباره أن له تأثيرا خلقيا تربويا . لهذا فإن القصائد كلها يجب  
أن تثبت الفضيلة على نحو صارم .

وغير مسموح في رأى افلاطون أن تكون للفرد مصلحة بمعزل عن مصالح  
الدولة . والمصالح الخاصة تتصادم مع مصالح الجماعة ولهذا يجب استئصالها  
والفرد لا يستطيع أن تكون له ملكية سواء الاشياء المادية أو افراد أسرته ،  
ههنا جماعية السلع وجماعية الزوجات وملكية الدولة للاطفال منذ مولدهم .

## ( ٦ ) آراء حول الفن

يعد علم الجمال في الازمنة الحديثة تسماً منفصلاً من الفلسفة ولم يكن الحال هكذا في زمن افلاطون ، ومع هذا فان آراءه في الفن لا يمكن ان تكون مناسبة في الجدل أو الفيزياء أو الاخلاق . ومن جهة أخرى لا يمكن تجاهلها وليس هناك سوى تناولها كنوع من التذليل على غلسفته . وليست لافلاطون نظرية منهجية مذهبية في الفن وكل ما هنالك آراء متناثرة أهمها هو ما ستذكره الان .

تقوم معظم النظريات الحديثة عن الفن على الرأي القائل ان الفن غاية في ذاته وان الجميل كشيء جميل له قيمة مطلقة لا مجرد قيمة لغوية أخرى . وفي هذا الرأي يعترف بالفن كشيء مستقل ذاتي في مجاله لا تحكمه لاقوانينه ولا يحكم عليه الا بمعايير . ولا يمكن ان يحكم عليه كما يعتقد الروائي الروسي المعاصر ليون تولستوى بمعايير الاخلاقيات . ان الجميل ليس وسيلة للخير ، وهما قد يتطابقان في الحقيقة لكن لا يمكن الاقرار بتطابقها الا بعد الاقرار باختلافهما ولا يمكن لاحدهما ان يكون تابعا للآخر .

وهذه النظرة للفن ليس موضع على الاخلاق في تفكير افلاطون ، فان الفن عنده تابع لكل من الاخلاق والفلسفة . ان تبعيته للاخلاق انها تتبينها من محاور (الجمهورية) حيث لا يسمح الا بالشعر الذي يروج للفضيلة وبسببانه يروج للفضيلة . لا يعد تبرير كافيا للقصيدة ان تكون جميلة فالقصائد ممنوعة سواء كانت جميلة أم لا اذا لم تخدم افراض الاخلاقيات . ومن ثم نجد الفكرة المحالة وهي تحكم الدولة في ممارسته حتى في تفاصيله . ولم يخطر على بال افلاطون ان هذا سيؤدي الى القضاء الجرم على الفن واذا كان قد خطر له فانه لم يعبأ بهذا ، فان الشعر اذا لم يكن يوجد تحت نير الاخلاقيات فلا يجب ان يسمح به على الاطلاق . اما ان الفن ليس سوى مجرد وسيلة للفلسفة فانها مسألة أكثر بداهة ان غاية القريبة كلها هي معرفة المثل وكل موضوع آخر مثل العلم والرياضة والفن لا يندرج في البرنامج التربوي الا كاعداد لتلك الغاية . وهي ليست لها قيمة في ذاتها ويتضح هذا من تعاليم (الجمهورية) ويتضح أكثر من محاوره المادبة حيث ينتهي حب الموضوعات الجميلة في غاية لا في ذاتها بل في الفلسفة .

والتقدير الأدنى الذى يمكنه الملائون للفن يبدو فى نظريته عن الفن باعتباره محاكاة وإشارات الملية بالازدراء لطبيعة العبقريّة الفنية . إن الفن عنده ليس إلا محاكاة ، أنه نسخ لموضوع من موضوعات الحواس وهذا ليس إلا نسخاً لمثل ومن ثم فإن العمل الفنّى ليس إلا نسخة لنسخة . والملائون لا يتبنّين إبداعية الفن . وهذه النظرة من المؤكّد أنها خاطئة ، فإذا كانت أهداف الفن هى مجرد المحاكاة فإن الصورة الفوتوغرافية ستكون هى أفضل الصور حيث أنها أكثر النسخ دقة بالنسبة لموضوعها ، أما ماغيشل الملائون فى تبينه هو أن الفنان لا ينسخ موضوعه بل يضفى عليه طابعاً مثالياً ، وهذا يعنى أنه لا يتبنّين الموضوع ببساطة كموضوع ، بل يكشف عن المثل أنه لا يرى الظاهرة بعينى إنسان آخر ، بل ينفذ من الإطار الحسى ويعرض المثل وهو يشع من خلال سقائر الحس .

والنقطة الثانية هى تقييم الملائون للعبقريّة الفنية فالفنان لا يعمل بالمقل بل بالإلهام أنه لا يخلق ولا يجب أن يخلق الجليل بالقواعد أو بتطبيق المبادئ بل بعد خلق العمل الفنّى يكتشف القواعد فيه . وهذا لا يعنى أن اكتشاف القواعد زائف بل يعنى أن الفنان يسير بمقتضاها دون وعى وبشكل فريزى فإذا مثلاً أبقول أرسطو أن موضوع التراجيديا هو تطهير القلب عن طريق الخوف والشفقة فأننا لا نعنى أن كاتب التراجيديا ينطلق عامداً لتحقيق هذه الغاية أنه يفعل هذا دون أن يعرف أو دون أن يقصد . وهذا النوع من الدافع الفريزى نسميه الهام الفنان . أن الملائون يدرك تماماً هذه الحقائق لكنه أبعد ما يكون عن اعتبار الإلهام شيئاً رائعاً فإنه يعتبره — على العكس — شيئاً منحللاً نسبياً لأنه غير عقلى . أنه يسميه « الجنون الإلهى » ، وهو الهى حقاً لأن الفنان ينتج الأشياء الجميلة لكنه جنون لأنه هو نفسه لا يعرف كيف أو لماذا فعل هذا . أن الشاعر يقول أشياء حكيمة وجميلة لكنه لا يعرف السبب فى أنها حكيمة وجميلة . كل ما هنالك أنه يشعر ولا يفهم أى شيء لهذا فإن الهامه ليس على مستوى المعرفة بل على مستوى الظن الصادق فحسب الذى يعرف ما هو حق ولكنه لا يعرف السبب فى أنه حق .

وهكذا نجد أن آراء الملائون فى الفن ليست مرضية . أنه على حق دون شك فى إدراج الإلهام فى مرتبة أدنى من العقل والفن فى مرتبة أدنى من

الفلسفة والمناقشات المعتادة عما إذا كان الفن أو الفلسفة هو الأفضل ، وما إذا كانت الماطفة أو العقل هو الاسمى لهى مناقشات عقيمة لان المناقشين لايعلمون الا من شأن تخصصاتهم . فالانسان ذو المزاج الفنى طبيعى ان يفضل الفن ويقول انه الاعلى . والفيلسوف يعنى من شأن الفلسفة على الفن لالشيء الا انها هوايته الخاصة . ومثل هذه المناقشة عقيمة . ويجب ان نتقرر المسألة وفق مبدا ما والمبدا واضح تماما . ان موضوع الفن والفلسفة شيء واحد هو استيعاب المطلق او المثال ، والفلسفة تستوعبه كما هو فى ذاته أى كفكر . والفن يستوعبه فى مجرد الشكل الحسى ، اما الفلسفة تستوعبه فى حقيقته والفن يستوعبه بطريقة غير حقيقية . اذن الفلسفة هى الاملى . ولكن بينما اى فلسفة حقيقية للفن يجب ان تعترف بهذا غنائها لايجب ان تفسره على ان الفن مجرد وسيلة للفلسفة . انه يجب بشكل ما ان يجد مكانا للاعتراف بالحقيقة القائلة ان الفن هو غلبة فى ذاتها وفى هذا يكمن غشل افلاطون .

وارسطو الذى ليست لديه شرارة العذرة الفنية فى تأليفه والذى كتاباته من اصرم التأليف العلمية كان اكثر عدلا للفن من افلاطون ونظريته اكثر اقلنا . ان افلاطون هو نفسه غنان عظيم لكنه غير منصف بالرة للفن . والسبب فى هذا ان ارسطو منصف للفن هو انه لم يكن غفلنا . فلما كان مجرد فيلسوف غان كتاباته علمية وغير غنية . وهذا يمكنه من تبين الفن كمجال منفصل ومن ثم يتبينه على ان جداراته الخاصة . اما افلاطون فلم يستطع ان يبتى على الاثنين منفصلين . ان محاوراته هى أعمال غنية وفلسفة معا . لقد تبينا من قبل ان هذه الحقيقة لها تأثير سيء على فلسفته فقد جعلته يخضع الاساطير الشعرية للتفسير العلمى . والان ها نحن نتبين انه مارس تأثيرا سيئا مماثلا على آرائه فى الفن . ان ممارسته كفيلسوف — غنان هى ان يستخدم الفن الادبى كوسيلة — لمصعب للتعبير عن الامكار الفلسفية ، وهذا يلون نظره الكلية للفن ، فالفن عنده ليس سوى وسيلة للفلسفة وهذا هو الجذر الاصلى لكل نظره فى هذا الموضوع

## (٧) تقييم نقدي لفلسفة أفلاطون

ماذا أردنا أن نكون تقييمها منصفاً لقيمة فلسفة أفلاطون فلا يجب أن نصب نقدنا على النطاق الثانوي والتفاصيل الخارجية والخطوط الخارجية للمذهب ، بل يجب أن ننفذ إلى القلب ونحكم على لبه . غوسط الكم الهائل من الفكر الذي قال به أفلاطون في جميع أقسام التأمل نجد أن الأطروحة المحورية للمذهب كله هي نظرية المثل . وكل شيء عداها مشتق من هذا . أن نظريته في الفيزياء وفلسفته الأخلاقية ونظريته السياسية وآراءه في الفن تنبع من هذه النظرية الحاكمة . هنا إذن يجب أن ننتقل إلى جدارات مذهب أفلاطون وأوجه النقص فيه .

أن نظرية المثل ليست شيئاً فخر نجاة في العالم من عقل الأفلاطون ، فلها جذورها في الماضي . وكما أوضح أرسطو فإنها نتيجة التحديدات الإلالية والهيرقليطية والسقراطية . وعلى أية حال نمت أساساً من التفرقة بين الحس والعقل وهي خاصية عند المفكرين اليونان منذ أيام بارمنيدس . لقد كان بارمنيدس أول من أكد هذه التفرقة وعلمنا أن الحقيقة تتأسس بالعقل وأن عالم الحس هو عالم وهمي . وكان هيرقليطس وحتى ديمريطس من دعاة العقل ضد الحس . وجاءت الأزمة مع السوفيستائيين الذين حاولوا القضاء على التفرقة كلها وتأسيس المعرفة كلها على الإحساس وهذا بمقتضى المعارضة لهما من جانب سقراط وأفلاطون ، فقد وقف سقراط ضدهم وقال أن المعرفة كلها تتم من خلال المفاهيم والعقل : وأضاف أفلاطون إلى هذا أن المفهوم ليس مجرد قاعدة للتفكير بل حقيقة ميتافيزيقية ، وهذا هو جوهر نظرية المثل . أن كل فلسفة تقوم بمحاولة منهجية لحل لغز الوجود تبدأ بالضرورة بنظرية طبيعة تلك الحقيقة المطلقة والتقصوى التي منها يستمد الوجود . هذه الحقيقة المطلقة سنسميها بكل بساطة المطلق . ونظرية أفلاطون هي أن المطلق يتألف من المفاهيم ، فالتقول أن المطلق هو العقل هو الفكر هو المفاهيم . هو الكلي ليس سوى أربعة تعابير مختلفة عن النظرية نفسها . أما قضية المطلق هو العقل لأنها هي الأطروحة الأساسية لكل المثالية . ومثلاً أفلاطون وهناك عدة مذاهب مثالية كبرى في الفلسفة . واعتبار المطلق

هو العقل انها هو التعاليم المحورية فيها جميعا ، لهذا فان افلاطون هو المؤسس والمشرع لكل المثالية ، وهذا هو بمطيه مكانته الكبرى في تاريخ الفلسفة . أن كون المطلق هو الفكر الكلى هو ما ساهم به افلاطون في التأمل الفلسفى في العالم وهذا هو تاجه المشرف .

ولكن علينا أن نفوض الى حد ما في التفاصيل لمطينا ان نتبين الى اى حد طبق هذا المبدأ بنجاح على المشكلات الكبرى للفلسفة . وانا في كلامى عن الايليين قلت ان اية فلسفة ناجحة يجب ان تحقق شرطين على الاقل : أولا انها يجب ان تتحدث عن المطلق وان المطلق قادر على تفسير العالم ويجب أن يكون من الممكن العالم العقلى للوقائع من المبدأ الاول . ثانيا : لا يجب أن يقتصر هذا المبدأ الاول على تفسير العالم ، بل يجب ايضا أن يفسر نفسه ، يجب أن يكون مطلقا حقا اى لا يجب أن نشير الى شيء خارجه وعنده لكى نفهمه . واذا كان علينا أن نلجأ الى شيء خارجى اذن فان مطلقنا لا يكون مطلقا على الاطلاق ، أن مبدأنا الاول لا يكون أولا ، والشيء الذى يفسر به المطلق يجب أن يكون هو نفسه الحقيقة المطلقة . وبجانب أن يكون مبدأنا مطلقا يجب أن يكون معقولا تماما لا يجب أن يكون مجرد سر مطلق ، لان رد العالم كله الى سر مطلق ليس تفسيرا على الاطلاق . أن مبدأنا الاول يجب أن يكون تفسيرا ذاتيا ، ودعونا نطبق هذا المحك المزدوج على مذهب افلاطون . ودعونا نتبين أولا ما اذا كان مبدأ المثل يفسر العالم وثانيا ما اذا كان يفسر نفسه .

هل هو يفسر العالم ؟ هل الوجود العقلى للاشياء : الجياد ، الاشجار ، النجوم ، الناس تفسر به ؟ أولا ما هى علاقة الاشياء بالمثل ؟ يقول افلاطون ان الاشياء هى ( نسخ ) أو ( محاكاة ) للمثل . انها ( تشارك ) في المثل . ان المثل هو ( نمط مثالى ) للاشياء . وهذه العبارات جميعا هى مجرد تشبيهات شعرية ، وهى لا تقول لنا حقا كيف ترتبط الاشياء بالمثل . ولكن لفترض اننا نجهل هذا ونفترض من أجل البحث اننا نفهم المقصود بـ ( المشاركة ) وأن الاشياء هى بالمعنى الحرقى ( نسخ ) للمثل . ويظل التساؤل قائما : لماذا توجد مثل هذه النسخ ،



كيف تظهر ؟ ، لماذا امكن حل هذه المعضلة فلا يكتفى ان نبين بفعل صوفي  
تظهر نسخ المثل الى الوجود . لابد من وجود سبب لهذا وهذا السبب  
هو مهمة الفلسفة لكي تفسره . وهذا السبب ايضا يجب ان يوجد في  
طبيعة المثل نفسها لاجلها . يجب ان تكون في طبيعة المثل ضرورة  
باطنية ترغمها على اعادة انتاجها في الاشياء . وهذا هو ما نعنيه بقولنا  
ان المثل هي تفسير كاف لوجود الاشياء . ولكن لا يوجد في مثل افلاطون  
مثل هذه الضرورة ، والمثل محددة على انها الحقيقة الوحيدة ولها كل  
الحقيقة في ذاتها وهي كافية بذاتها ، وهي لا ينقصها شيء . وليس  
ضروريا بالنسبة لها ان تدرك وجودها في التجلي العيني للاشياء لانها  
باعتبارها حقيقية ثابا لا تحتاج الى تحقق . اذن لماذا لا تظل للابد  
بسيطة كما هي ؟ لماذا نخرج من ذاتها في الاشياء ؟ لماذا لا تظل تابعة في  
ذاتها وبذاتها ؟ لماذا تحتاج الى اعادة انتاجها في الاشياء ؟ يوجد — كما  
يعرف — اشياء بيضاء في الكون ، ويقال لنا ان وجودها يفسره مثال  
البياض ، ولكن لماذا ينتج مثال البياض اشياء بيضاء ؟ انه هو نفسه  
البياض الكامل ، فلهذا لا يظل بذاته بهزل وسلكن في عالم المثل طوال  
الابدية ؟ لا نستطيع ان نبين المسألة لا توجد في المثل ضرورة تدفعها نحو  
اعادة انتاج نفسها وهذا يعنى انها ليس لها اى مبدأ لتفسير الاشياء .

ومع هذا كان على افلاطون ان يقوم بمحاولة لمواجهة هذه  
الصعوبة . ولما كانت المثل هي نفسها عقيمة عن انتاج الاشياء فان  
افلاطون وقد عجز من حل المشكلة بالعقل حاول حلها بالعنف . لقد  
خط على فكرة الله من لا مكان بصفة خاصة واستخدمه على انه يشكل  
المادة على صورة المثل . ويكون افلاطون مضطرا الى ادراج خالق يبين  
انه في المثل نفسها لا يوجد اساس للتفسير . والاشياء يجب تفسيرها  
بالمثل نفسها ولكن لما كانت عاجزة عن تفسير اى شيء فان الله يستدعى  
ليقوم بعملها بدلها . وهكذا نجد ان افلاطون وقد ووجه بمشكلة الوجود  
قد تخلى من الناحية العملية عن نظريته في المثل ويرتد الى نزعة مؤلمة  
عجة . او اذا قلنا ان مصطلح الله لا يجب ان نتناوله حرفيا — ان افلاطون  
استخدمه كمجرد مصطلح تشبيهي لئلا الخير اذن فان هذا ينقذ افلاطون

من اتهامه بادراج نزرعة مؤلمة لا تتشظى مع فلسفته ، لكن هذا ينقلنا من جديد الى المعضلة القديمة ، وفي هذه الحالة فان وجود الاشياء يجب أن نفسره مثال الخير ، غير أن هذا المثال عقيم عقم المثل الاخرى .

وفي هذا الصدد أيضا تصبح ثنائية مذهب افلاطون واضحة . اذا كان كل شيء مؤسسا في الحقيقة القصوى الواحدة ، المثل ، اذن فان الكون كله يجب أن يتناسك في مذهب وكل الاجزاء فيه تنبع من المثل . فاذا وجد في الكون اى شيء ينف ببعزل عن هذا المذهب والنسق ويظل معزولا ولا يمكن رده الى تجلى المثل اذن نحسوف نفشل الفلسفة في تفسير العالم وتكون ايماننا ثنائية واضحة . ولم يحط افلاطون على الله لتفسير الاشياء فحسب بل حط ايضا على المادة . أن الله يتناول المادة ويشكلها في هيئة نسخ للمثل . ولكن ما هي هذه المادة ومن اين تصدر ؟ واضح اذا كانت الحقيقة الوحيدة هي المثل ، فان المادة مثل كل شيء آخر يجب أن تتأسس في المثل . لكن ليس هذا ما نجده في مذهب افلاطون ، المادة تظهر كبدا مستقل عن المثل . ولما كان وجودها أصيلا غير مستمد من شيء آخر فيجب أن تكون هي ذاتها جوهرها . ولكن هذا هو بالضبط ما ينكره افلاطون ويسميه لا وجودا مطلقا . ومع هذا لما لم يكن مصدرها في المثل أو في اى شيء خارجها لاننا يجب أن نقول أنه وجود مطلق رغم أن افلاطون يسميه لا وجودا مطلقا . أن المثل والمادة تتواجهان في مذهب افلاطون ولا تستمد الواحدة من الاخرى وهما متاثرتا على نحو اخلاقي وهما حقيقتان مطلقتان ، وهذه ثنائية خالصة .

ومصدر هذه الثنائية نجده في الانفصال المطلق الذي اتلمه افلاطون بين الحس والعقل . لقد أقام عالم الحس في جانب وعلم العقل في الجانب الاخر شأن الاشياء المختلفة والمعارضة تعارضا تلبا ، ومن ثم يستحيل بالنسبة له أن يعبر الهوة التي خلقها بنفسه بينهما . وربما نتوقع ثنائية فلسفة تتأسس على مثل هذه الفروض لتتأخر في نقاط عديدة في المذهب وهذا ما حدث حقا : انها تظهر كثنائية المثل والمادة ، لعالم الحس وعالم الفكر ، للجسم والنفس . وليست المسألة مسألة التفرقة بين الحس والعقل غاية فلسفة أصيلة يجب أن تدرك هذه

الفرقة ومما لاشك فيه أيضا أن من الصواب وضع الحقيقة والحق على صعيد العقل لا صعيد الحس . ونحن بالرغم من التمايز بين الحس والعقل إلا أنهما يجب أن يكونوا في هوية ، يجب أن يكونا تيارين مختلفين ينبعان من مصدر واحد ، وهذا يعنى أن الفلسفة التى تمتد أن الحقيقة المطلقة قائمة في العقل يجب أن تظهر الحس على أنه شكل أدنى للعقل . ولما لم يستطع الفلاسفة أن يبين الهوية بين الحس والعقل وكذلك اختلافهما فإن فلسفته تصبح جهدا عقيما مستقرا لخطئى الثنائية الناتجة .

وهكذا كان الجواب على تساؤلنا الأول عما إذا كانت نظرية المثل تفسر عالم الأشياء هو جواب يجب أن يكون بالسلب . ودعونا فننتقل إلى المحك الثانى : هل مبدأ المثل مبدأ فيه تفسير ذاتى ؟ أن مثل هذا المبدأ يجب أن يفهم من ذاته تماما ، ولا يجب أن يكون مبدأ — مثل مبدأ المبادئ — يرد الكون كله إلى عامل غامض مطلق . وحتى إذا ظهر أن سبب كل شيء هو المادة فإنه لا يزال أمينا أن نتساءل من سبب المادة . ونحن لا نستطيع أن نبين أى سبب يحتم ضرورة وجود المادة . أنها مجرد واقعة تفرض نفسها بطريقة قطعية على وعينا دون إعطاء أى سبب لها . ومبدأنا يجب أن يكون على نحو يجعلنا نتساءل من سبب آخر له ، يجب أن يكون علة نفسه ومن ثم يشبع في ذاته الحاجة لتفسير نهائى . والآن لا يوجد إلا مبدأ واحد في العالم على هذا النحو هو العقل نفسه . أنك تستطيع أن تسأل عن سبب الشمس أو القمر أو النجوم أو النفس أو الله أو الشيطان لكنك لا تستطيع أن تسأل عن سبب العقل لأن العقل هو علة نفسه . ودعونا نطرح الفكرة نفسها بطريقة أخرى . عندما نطلب تفسيرا لى شيء ما الذى نقصده بالتفسير؟ ما الذى نريده ؟ الإن قصد أن الشيء يبدو لنا لا عقلانيا ونحن نريد أن نظهر أنه عقلانى ؟ ومنذ ما يتم هذا القول أنه تم تفسيره ، فلفكر على سبيل المثال فيما يسمى مشكلة الشر ، أن الناس غالبا ما يتحدث عنها على أنها مشكلة « أصل الشر » كما لو كنا نريد أن نعرف كيف بدأ الشر . ولكن حتى لو عرفنا هذا فإنه لن يفهم أى شيء ، لنفرض أن الشر بدأ لأن شخصا ما أكل تفاحة ، فهل يجمل هذا المسألة أكثر جلاء ؟ هل نسهر أن معضلاتنا من وجود الشر قد حلت ؟ كلا . ليس هذا هو منا

نريد أن نعرفه . المعضلة هي أن الشر يبدو لنا شيئا لا عقلانيا ، المشكلة لا تحل إلا بأن يظهر لنا أن هناك سببا عقليا يحتم وجود الشر . اظهروا لنا هذا وسوف يتم تفسير الشر . أن تفسير شيء أذن يعني أن الشيء عقلاني . ونستطيع الآن أن نطلب بأن يتم اظهار كل شيء آخر في العالم على أنه ضروري . لكننا لا نستطيع أن نطلب من الفيلسوف أن يبين أن العقل ضرورة عقلانية ، لهذا عبث . العقل هو ما هو عقلاني باطلاق من قبل ، أنه ما يفسر نفسه ، أنه علة نفسه ، أنه مبدأ ذاتي التفسير . اذن هذا ما يجب أن يكون عليه المبدأ الذي تبحث عنه . لقد قلنا أن المطلق يجب أن يكون مبدأ ذاتي التفسير وليس هناك سوى مطلق واحد على هذا النحو هو العقل . لهذا فإن المطلق هو العقل .

ولقد كانت مظلمة وروعة افلاطون أنه تبين هذا ومن ثم أصبح مؤسس الفلسفة الحقيقية . فالتقول بأن المطلق هو المفاهيم هو نفس القول أنه العقل . وقد يبدو — اذن — أن افلاطون قد حقق القامدة الثانية للنقد ، فقد جعل المبدأ الاول حقيقة ذاتية التفسير . ولكن لانستطيع ان نعجز بهذه السرعة الى هذه النتيجة . فمجرد كلمة العقل ليس مفتاحا يفتح لنا أبواب الكون ، فهناك شيء ضروري مطلوب أكثر من مجرد كلمة ، يجب أن يقال لنا في الواقع ما هو العقل . وهناك معنيين يمكننا ان نسأل بهما السؤال عن ماهية العقل الاول مشروع والثاني غير مشروع . من غير المشروع ان نتساءل عن ماهية العقل بمعنى التساؤل عن أنه سيتم تفسيره لنا في اطار شيء آخر ليس هو العقل . وهذا يعني ان نكف عن ايماننا بأن العقل هو علة نفسه وسيكون من المطلوب البحث عن علة العقل في شيء ليس هو العقل ، وهذا يعني الاعتراف . فإن العقل هو في ذاته ليس عقلا ، وهذا عبث . لكن من المشروع ان نتساءل عن ماهية العقل بمعنى ما هو ( محتوى ) العقل . ومحتوى العقل كما رأينا هو المفاهيم . ولكن أية مفاهيم ؟ كيف يمكن أن نعرف ما اذا كان أي مفهوم جزئي هو جزء من نسق العقل أم لا ؟ واضح أن هذا لا يتم إلا بتأكيد ما اذا كان مفهوما عقلانيا . فإذا كان المفهوم عقلانيا تماما اذن فإنه جزء من العقل وإذا

لم يكن فهو ليس جزءا من العقل . إذن ما نحتاج اليه هو مجرد تفصيلي بكل المفاهيم التي يحتويها العقل وبرهان على أن كل مفهوم من هذه المفاهيم عقلاني حقا . وواضح أننا بهذه الطريقة وحدها نستطيع أن نضع بداية مقننه في الفلسفة ، فقبل أن نستطيع أن نبين أن العقل يستطيع أن يفسر أى أنه يعقلن العالم يجب أن نبين أولا أن العقل نفسه عقلاني أو إذا شئنا مزيدا من الدقة علينا أن نبين أولا أن ( تصورنا ) للعقل هو تصور عقلي ، يجب ألا تكون هناك وقائع غير مفسرة ، لا يجب أن تكون هناك أية أسرار وأماكن مظلمة في فكرتنا عن العقل . يجب أن ينفذ معه نور العقل ، يجب أن يكون شفافا ، بلوريا . وكيف يمكن أن نأمل في تفسير العالم إذا كان مبدأنا الأول نفسه يحتوى على لا عقلانيات ؟

إذن كل مفهوم يجب أن يبرهن بذاته على أنه عقلاني وهذا يعنى أنه مفهوم ( ضرورى ) . والقضية الضرورية هي القضية التي يكون عكسها مستحيلا مثل اثنان واثنان أربعة لعكسها مستحيل . وهكذا نجد عند أفلاطون أن المثل لكى تكون ضرورية حقا يجب أن يكون من المستحيل منطقيا بالنسبة لنا نفي حقيقتها ، يجب أن يستحيل الاعتقاد في العالم بدون هذه المفاهيم . ومحاولة نفيها يجب أظهارها على أنها متناقضة بذاتها ، بل يجب أن تكون ضرورية من العقل وأن الفكر بدونها يكون مستحيلا . وواضح أن هذا هو عين قولنا أن المثل لا يجب أن تكون مجرد وقائع مطلقة لا يمكن تفسيرها . وعن مثل هذه الواقعة نقول أنها كذلك ولكننا لا نتبين سببا لها . وتبين السبب لها هو تبين ضرورتها فلا نتبين أنها كذلك فحسب بل يجب أن تكون هكذا أيضا .

والا ، أن مثل أفلاطون ليست من هذا النوع الضروري . يقال لنا أن هناك مثالا للبياض ، ولكن لماذا يجب أن يكون هناك مثل هذا المثال ؟ أنها مجرد واقعة ، ليس فيها ضرورة ، ونستطيع أن نتصور العالم على ما يرام بدون مثال البياض ويستطيع أن يكون العالم رائعا بدون الأشياء البيضاء أو مثال البياض ، وأن إنكار حقيقة هذا المثال ليس فيه تناقض ذاتي . ولنطرح المسألة بطريقة أخرى : لاشك أن هناك أشياء بيضاء في العالم ونحن نحتاج الى تفسيرها مع الأشياء الأخرى ، فليجأ أفلاطون

الى التفسير فيقول ان هناك أشياء بيضاء لأن هناك مثالا للبياض ، ولكن في هذه الحالة لماذا هناك مثال للبياض ؟ لا نستطيع ان نقبل المسألة فلا يوجد سبب ، لا توجد ضرورة فيها . والشئ نفسه ينطبق على كل المثل الاخرى . انها ليست مفاهيم عقلانية ، انها ليست جزءا من نسق العقل .

وربما منذ هذه التنتلة يشرق علينا شعاع من أمل . نحن نسأل عن سبب هذه المثل ، اظن يؤكد افلاطون أن السبب المطلق وأساس كل المثل الدنيا نجده في مثال الخير الاقصى ؟ لماذا كان هذا هكذا بهذا المعنى ان المثل الدنيا يجب ان تجد ضرورتها في المثال الاقصى . وانما استطعنا ان نقبل ان مثال الخير يتضمن بالضرورة المثل الاخرى ان كان هذه المثل الاخرى تكون قد غسرت حقا . بقول آخر ، يجب ان نكون قادرين على استخلاص كل المثل الاخرى من هذا المثال الواحد . يجب ان نكون قادرين على اظهار ان كل المثل الاخرى تصدر عن مثال الخير وقد أمضى لنا وان نفرض الخير وننكر المثل الاخرى سيكون امرا متناقضا لا يمكن التفكير فيه .

وهناك عدة مثل عند افلاطون تشير الى نوع الاستنباط الذي نطلبه . فمثلا ، في محاوره ( بارمنيدس ) اظهر ان مثال الواحد يتضمن بالضرورة مثال الكثرة والعكس بالعكس ، فانت لاتستطيع ان تفكر في الواحد بدون ان تفكر ايضا في الكثرة ، وهذا يعنى ان الكثرة مستمدة من الواحد وان الواحد مستمد من الكثرة . وبهذه الطريقة عينها يجب ان نكون قادرين على استخلاص مثال البياض من مثال الخير ، ولكن واضح ان هذا مستحيل . يمكنك ان تحلل الخير كما تريد وتستطيع ان توجهه في كل اتجاه فتخيله لكنك لاتستطيع ان تستخلص البياض منه فالمثالان لايتضمن كل منهما الآخر ، كل منهما يمكن التفكير فيه بمعزل عن الآخر . والامر نفسه مع كل المثل الاخرى ، ما من واحد منها يمكن استخلاصه من الخير .

والسبب في هذا واضح للغاية : فكما ان المثل الدنيا لايتحوى الا على ما هو مشترك بين أشياء عدة من الفئات واستبعاد اختلافاتها فان المثل العليا أيضا تضم ما هو مشترك مع المثل التي تندرج تحتها ولكنها تستبعد ما ليس مشتركا . فمثلا، مثال اللون يحتوى الشئ المشترك في الابيض والازرق

والاحمر والاخضر ، ولكن الالوان جميعا ليس فيها بياض مشترك .  
الاخضر — مثلا — ليس ابيض ، ومن ثم فان مثال اللون يستبعد مثال البياض  
وهذا بالمثل يستبعد كل مثل الالوان الجزئية الاخرى . وكذلك ايضا  
بالنسبة للمثال الاقصى فانه لا يحتوى الا على ما تشترك فيه المثل كلها  
لكن كل الباقي يظل خارجه . وهكذا فان مثال البياض كامل في نوعه ولما  
كانت المثل كلها كاملة بالمثل فان المثال الاقصى هو ذلك الذى تتفق فيه  
جميعا الا وهو الكمال نفسه . ولكن هذا يعنى أن كمال مثال البياض وارد في  
المثال الاقصى ، ولكن صفته النوعية التى بها يختلف عن المثل الاخرى  
مستبعدة . ان صفته النوعية هي بياضه . وهكذا فان كمال البياض  
وارد في الخير لكن البياض ليس وارداً ومن ثم يستحيل استخلاص  
البياض من الخير لان الخير لا يحتوى البياض . انك لا تستطيع ان تستخلص  
منه ما ليس فيه . وعندما استخلص الملاطون الكثير من الواحد لم يفعل هذا  
بان يظهر ان الواحد يحتوى الكثير فحسب ، انه لا يستطيع ان يستخلص  
البياض من الخير لان الخير لا يحتوى البياض .

وهكذا نجد ان المثل الدنيا ليس فيها طابع الضرورة ، انها مجرد  
وقائع ، والامل في ان ضرورتها في المثال الاقصى ينهار . ولكن لنفرض اننا  
افضينا عن هذا او افترضنا ضرورة وجود مثال البياض لان هناك  
مثالا للخير . ان لمّاذا يوجد مثال للخير ؟ ماهى الضرورة في ذلك ؟ اننا  
لاستطيع ان نقين اية ضرورة . وما قلناه عن المثل الاخرى ينطبق بالمثل  
على المثال الاقصى . قد يكون الخير مثالا ضروريا ولكن الملاطون لم يظهر هذا .

وهكذا بالرغم من ان الملاطون قد عين العقل على انه المطلق وعلى  
الرغم من ان العقل هو مبدأ تفسيره ذاتى فان جرده للمحتوى التفصيلي  
للعقل غير ممتنع حتى انه ما من مفهوم من المفاهيم التى ادرجها فيه تظهر  
حقا على انها عقلية . وهنا تنهار فلسفته عند المحك الثانى كما حدث  
عند المحك الاول . انه لم يفسر العالم من المثل كما انه لم يجعل المثل تفسر  
نفسها .

وهناك تصور آخر في مذهب افلاطون له أهمية كبرى ، غلب هذا المذهب يسرى خلط بين افكار الحقيقة والوجود والفرقة بين الواقعي والوجود صفة جوهرية في كل مثالية . وحتى اذا رجعنا الى المثالية السبائية عند الايليين فسوف نكتفي هذه المسألة . لقد رأينا زينون ينفي الحركة والكثرة وعالم الحس ، لكنه لم ينفي وجود العالم ، فهذا استحالة . حتى لو كان العالم وهما فان الوهم موجود . ان ما انكره هو حقيقة الوجود . ولكن اذا كانت الحقيقة ليست الوجود ، فما هي إذن ؟ يرد الايليون فيقولون انها الوجود العام ، لكن الوجود العام لا يوجد ، فان ما يوجد هو هذا أو ذاك النوع الجزئي من الوجود ، والوجود العام ليس موجودا في أي مكان ، وهكذا نفى الايليون أولا أن الوجود هو الحقيقة ثم نفوا أن الحقيقة موجودة . وهم أنفسهم لم يستخلصوا هذه النتيجة لكنها واردة في موقلهم الكلي .

وبمعنى تطور كامل للمثالية كما عند افلاطون لا يزال هذا واضحا أكثر وهو بمعنى ما من المعاني هكذا . فالحصان الجزئي ليس حقيقيا ، لكنه من المؤكد أنه موجود والحصان الكلي حقيقي لكنه لا يوجد . ولكن حول هذه النقطة الأخيرة ينهار افلاطون . انه لا يستطيع أن يقاوم الاغراء بالتفكير في الحقيقة المطلقة على انها موجودة ومن ثم فان المثل لا يتم التفكير فيها على انها مثل الكلي الحقيقي في العالم بل على أن لها وجودا منفصلا في العالم خاصة بها .

ولابد أن افلاطون قد أدرك ما هو متضمن في الحقيقة في موقله الكلي وهو أن الحقيقة المطلقة ليس لها وجود ، فهو يقول لنا انها كلية وليست شيئا جزئيا مفردا . غير أن كل شيء يوجد هو شيء جزئي . مرة أخرى انه يقول لنا أن المثل خارج الزمن . ولكن ما يوجد في زمن ما . وهنا — إذن — تبسّد هذه الفكرة المثالية المحورية ثابتة في عقل افلاطون . ولكن عندما ينطلق للتحدث عن التذكر والتناسخ وعند ما يقول لنا أن النفس قبل الميلاد كانت تسكن في عالم المثل الذي تأمل أن تعود اليه بالموت فان من الواضح أن افلاطون قد نسى فلسفته وأنه يفكر الآن في المثل على انها موجودات فردية في عالم خاص بها . انه عالم المثل الذي له وجود وسكان منفصلا بخصائصه . انه ليس هذا العالم ، انه عالم



مفارق . وهكذا نجد أن الفلسفة الأفلاطونية التي بدأت على مستوى رغب من التفكير المثالي وقد أعلنت الحقيقة الوحيدة للكلى تنتهى بتحويل الكلى نفسه الى أنه مجرد جزئى موجود . وهذه هي القصة القديمة لمحاولة رسم صور ذهنية لذلك الذى لا يستطيع أن تلتقطه أية صورة . لما كانت كل الصور تتكون من مباديات حسية ولما كنا لا نستطيع تكوين صورة أية شيء ليس شيئا جزئيا غان تشبيك صورة للكلى يعنى بالضرورة التفكير فيه على النحو الذى ليس هو عليه أى على أنه جزئى مردى . وهكذا يرتكب أفلاطون الخطيئة نفسها التى يمكن أن تعزى الى أى فيلسوف آخر وهو تحويل الفكر الى شيء .

ولنلخص الأمر فنقول أن أفلاطون هو المؤسس العظيم للمثالية والمبادئ لكل الحقائق التالية فى الفلسفة . ولكن كما هو الشأن دائما مع الرواد نجد أن مثاليته مجة ، وهى لا تستطيع أن تفسر العالم ، أنها لا تستطيع أن تفسر نفسها . وهى لا تستطيع حتى أن تكون صادقة مع مبادئها لأنها قالت ولأول مرة فى التاريخ بوضوح وتحديد أن الحقيقة هى الكل وأن مباشرتها تنسب مفيدتها وتغرق فى النزعة الجزئية التى تعتبر المثل أفرادا موجودين . وأشكال القصور هذه التى شرع أرسطو فى تصحيحها للوصول الى مثالية أكثر صفاء هى القذى فى عين أفلاطون

## الفصل الثالث عشر

### أرسطو

#### ١ - الحياة والكتابات والطبع العام لأعماله :

ولد أرسطو في عام ٣٨٤ ق. م. في ستاجيرا ، وهي مستعمرة يونانية وميناء على ساحل تراقيا . وكان أبوه نيقوماخوس طبيب بلاط الملك أيمينتس المقدوني ومن هنا جاء ارتباط أرسطو الشديد ببلاط مقدونيا ، الذي أثر إلى حد كبير في حياته ومسيره .

فبينما كان لا يزال صبيا مات أبوه وأرسله الوصي عليه بروكسينوس إلى اثينا المركز الثقافي للعالم لاستكمال تربيته . وكان آنذاك في السابعة عشرة من عمره . وفي العصور التالية حاول الذين يتلون من شأنه المخرمون بتلطخ شخصيته أن يتهموه ( بجهوده ) نحو أستاذه أفلاطون . ويقال أن أفلاطون في شيخوخته قد شعر بالمرارة من جراء الاستياءات التي تعرضت في المدرسة بسبب روح أرسطو الواقعية وليس هناك أسنسل لوضع أي لوم على أرسطو لإيجاد المقاصب لأفلاطون وهي مقاصب لا وجود لها أو كانت مبالغاً فيها ويفضح هذا من الوقائع الخاصة بمعرفتنا ومن الإشارة إلى أفلاطون في أعمال أرسطو . وليس هناك احتمال إذا كان أرسطو وجه الكثير من الاعتراضات على أفلاطون أن يظل لمدة عشرين عاماً في الأكاديمية ولم يتركها إلا عند وفاة أفلاطون ، زيادة على ذلك ، بالرغم من أن أرسطو في أعماله قد هاجم تعاليم أفلاطون بقوة شديدة فإنه لا يوجد في هذه الهجمات أي إجراءات بالتحامل أو الاستياء الشخصي ، بل بالعكس ، أشار إلى نفسه على أنه صديق أفلاطون لكنه صديق أكبر للحقيقة .

والحقيقة على أكبر احتمال — هي أن رجلاً له مثل هذه العقلية المستقلة والأصيلة مثل أرسطو لم يكن ولاء أسمى وعبادة بطولية لأفلاطون مما كان لدى العقول الأدنى في المدرسة وكما هو غالباً في حالة الشباب ذوي القدرة فإن التلميذ الشاب قد يعانى من نفاد صبر الشباب . وليس في هذا شيئاً .

وبينما كان أرسطو في الأكاديمية أظهر روحاً رفانة وحساسية شديدة من أجل المودة في كل أشكالها ، وهذه الروح تسببت في ظهور طبع وطرائف فيها قدر من الحقيقة مثله معظم الملح والطرائف التي تتفاسح حول الشخصيات الكبيرة . ومن هذه القصص أنه اخترع جهاز آليا من شأنه أن يوظفه إذا نام ن كثرة إجهاده في لدرس .

وفي عام ٣٤٧ ق . م مات أفلاطون وأخيراً ابن أخته سبسيوس رئيساً للأكاديمية وقد غادر أرسطو أثينا مع زميل الدراسة أكرينوقراطس ولجا إلى بلاط هرمياس ملك أنارنيوس في آسيا الصغرى وهرمياس هذا من أصل وضيع لكن غرائزه راقية وحسن التربية . وقد حضر محاضرات أفلاطون واستقبل الفيلسوفين المشتهرين كما يرحب بالضيوف . ومكث أرسطو ثلاث سنوات في أنارنيوس . وهناك تزوج بتياس ابنة عم الملك . وفي أخريات حياته تزوج للمرة الثانية من هربليس التي أنجبت له ولداً هو نيقوماخوس . وفي نهاية الثلاث سنوات سقط هرمياس ضحية خيانة أنوس وتوجه أرسطو إلى ميظن وهناك ظل لعقد سنين إلى أن تلقى دموه من فيليب ملك مقدونيا لكي يكون مربياً للاستكدر الشاب الذي سيصبح فيما بعد قاهر العالم وكان آنذاك في الثالثة عشرة من عمره . وقد لبى أرسطو الدعوة وواصل تربيته للاستكدر لمدة خمس سنوات ويبدو أن فيليب والاستكدر قد أسهبا على أرسطو مظاهر التكريم . وهناك قصص تذهب إلى أن البلاط المقدوني لم يزوده نصيباً باعتمادات لمواصلة التعليم بل زود بالآلاف العبيد لجمع المعينات اللازمة للبحث والدرس .

ومن المحتمل أن هذه القصص كاذبة ومن المؤكد أنها مليئة بالمبالغة . ولكن مما لا شك فيه أنه في أبحاثه العلمية والفلسفية كان معزراً بتأثير البلاط وأنه لم يتنخل بالبحث عن حون إذا كانت هناك ضرورة لذلك . وعند وفاة الملك فيليب تولى الاستكدر الملك ولقد انتهت حقبة دراساته الآن وبدأ يتخذ الاستعدادات لفتوحاته المتعاقبة . وانتهت مهمة أرسطو كمساعد إلى أثينا التي لم يزرها منذ وفاة أفلاطون ولقد وجد المدرسة الأفلاطونية مزدهرة تحت أمرة أكرينوقراط كما وجد أن الأفلاطونية هي الفلسفة السائدة في أثينا . ومن ثم أنشأ لنفسه مدرسة خاصة به في مكان يسمى اللوتيوم

ويقترن بهذا أن اتباعه أصبحوا يعرفون في السنوات التالية باسم المشائين وهو اسم جاء من عادة أرسطو المشي وهو يلقى محاضراته .

واستمرت فترة اقامته في أثينا ثلاث عشرة سنة وكان مشغولا خلالها برئاسة المدرسة والأعمال الأدبية . ويبدو أن هذه الفترة كانت اثني عشرة سنة في حياته . وليس هناك شك أن معظم كتاباته الهامة قد ألفت في ذلك الوقت . ولكن في نهاية هذه الفترة تغيرت حظوظه في عام ٣٢٣ ق . م .

توفي الاسكندر الأكبر فجأة في بابل وسط انتصاراته . وكانت الحكومة الاثينية في أيدي حزب موال للمقدونيين . وعند وفاة الاسكندر اطيح بهذا الحزب وظهرت ردة عامة ضد كل ما هو مقدوني . ولقد كان الاسكندر يعد عند اليونان بمثل ما كان نابليون يعد في أوروبا منذ قرن .

لقد أهل المدين اليونانية الحرة ، بل لقد نهب حتى مدينة طيبة ، وعاشت اليونان كلها في رعب دائم خشيعة الغزو . ولما أتم هذا الخوف يوماء الاسكندر انتفجر شعور عام ضد مقدونيا وظهر حزب معاد للمقدونيين وتولى السلطة . ولقد كان أرسطو يعد دائما ممثلا وراميا للبلابط المقدني . وأن كان في الواقع لم يكن على وثام في الفترة الأخيرة مع الاسكندر الأوتوقراطي الفردي النزعة ووجه إليهم اتهام بعدم التقوى وحتى بقتل من العقاب حرب إلى خالكيس في أيوبياي وذلك على حد قوله حتى لا تكون أيام الاثينيين فرصة أخرى للخطيئة في حق الفلسفة كما فعلوا من قبل في شخص سقراط وربما كان عازما على العودة إلى أثينا بمجرد هدوء العاصفة ولكن في أول سنة من إقامته في خالكيس انقلب مرض مجائئ ومات في سن الثالثة والعشرين في عام ٣٢٢ ق . م .

ويقال أن أرسطو قد ألف حوالي أربعمائة كتاب وتخط دهنشتا لهذا الانتاج نوعا ما عندما تذكر أن ما يسمى هنا ( كتابا ) مماثل كثيرا لما نسببه لمصلا في البحث الحديث وقد فقد أكثر من ثلاثة أرباع هذه الكتابات ولكن لحسن الحظ ما بقي لنا هو بلا شك الجزء الأهم وقد توفر لدينا فيه قدر رائع كامل من المذهب الأرسطي الكامل في كل انقساماته . وعلى أية حال

وصل إلينا معظم الكتابات في حالة مبتورة ، نجد هذا بصفة خاصة في « الميتافيزيقا » وهذا البحث ناقص وربما تركه المؤلف نفسه ناقصا عند وفاته . ولكن اذا استبعدنا هذا فإنا نجد أن مدة كتب من « الميتافيزيقا » هي بلا شك كتب منقولة . وواضح أن كتابا أخرى وردت بترتيب خاطيء . ونحن نجد أن كتابا من الكتب يتوقف في منتصف البحث وعندما نبدأ الكتاب التالي نجد أننا في منتصف موضوع مختلف اختلافا تاما . وهناك تكرارات متعددة وأجزاء من الكتاب تبدو كما لو كانت ملاحظات مدونة للمحاضرات ، وهناك عدة استطرادات وهذه الخصائص نفسها نجدها في كتابات أرسطو الأخرى وإن كان بدرجة أقل . ويبدو الأرجح أن لم يكن مقصودا بها أن تنشر وهي في حالتها الراهنة ، فينقصها التنقيح النهائي واللمسات النهائية ، وبرغم هذه النواقص فإن الكتابات هائلة في الحجم وواضحة بما فيه الكفاية لتمكنا لفتح كل المواقف الرئيسية في تفكير أرسطو .

لقد رأينا — في حالة أفلاطون — وقد أهدت نشاطه الأدبي لفترة نصف قرن وقد كانت فلسفته خلالها في حالة تطور دائم أصبح من المهم تتبع هذا التطور حسب ترتيب محاوراته . والشئ نفسه ليس صحيحا في حالة أرسطو ، فكل كتاباته أو تلك التي وصلت إلينا يبدو أنها كتبت خلال الثلاث عشرة سنة من حياته وهو في أثنائها أي بعد أن تجاوز الخمسين . لهذا فقد كان مذهبه مكتبلا وناضجا وفي كامل تطوره ومسألة ترتيب كتاباته ليست بذات أهمية . وعلى أية حال فإن نتيجة البحث النقدي تبين أنه بناء على الأرجح بالأعمال المختلفة عن المنطق ويلتزم بعد هذا العلم الفيزيائي ثم الكتب الأخلاقية السياسية وأخيرا كتاب « الميتافيزيقا » الذي ترك ناقصا .

ولا يجب أن ننسى أن أرسطو لم يكن فيلسوفا فحسب بالمعنى الحديث الضيق لهذا المصطلح ، لقد كان إنسانا صاحب تعاليم شاملة كلية ، ولم يكن هناك فرع من فروع المعرفة لم يجذب انتباهه ولم يكن أعظم خبر فيه في عصره فيها هذا الرياسة على الأرجح ، ولذلك فهو أبعد ما يكون عن كونه فيلسوفا مجردا . حتى أنه يبولة الطبيعية كإمارة بالأخرى في مجال العلم الطبيعي من الفكر المجرد ، غير أن تصميمه يبدو أنه كان يشتغل على حقل للمعرفة كلة مستوعبا كل العلوم الموجودة ورمض ما يبدو خاطئا عند سابقه

ومضيفا للباقى تطورات واقتراحات قيمة خاصة به . وعندما يكون هناك علم لم يكن له وجود من قبل فإن خطته لتضمن تأسيس علوم جديدة عندما تكون هناك ضرورة ومن ثم أصبح مؤسس علمين على الأمل هما المنطق وعلم الحيوان . وهكذا كان هذا في كل أنواع المعرفة مما يستحيل بالنسبة لرجل واحد في الأزمنة الحديثة . وتشمل أعماله أبحاثا عن المنطق والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة والفن . وكتب عن مبادئ الخطابة وعلم الفلك تحت عنوان « في السماء » وآخر عن علم الأرصاد الجوية ويتناول العديد من أبحاثه علم البيولوجي عن حياة الحيوان الذي شغف به للغاية . وتشمل أبحاثه كتباً عنوانها « حول أعضاء الحيوانات » و « حول حركات الحيوانات » و « حول أصل الحيوانات » وكذلك بحثه العظيم « أبحاث حول الحيوانات » وهو يحتوي على قدر هائل من المعلومات جمعها من مصادر عديدة . ومن الحق أن جاتبا كبيرا من هذه المعلومات أصبحت من قبيل الخيال ولكن كان هذا أبرأ محتبا في طفولة العلم . وقد اعتبر أن أرسطو أظهر معرفة بحوالى خمسمائة نوع مختلف من الكائنات الحية وإن كان بطبيعة الحال لم يصنفها بالطريقة الحديثة وبهذه الكتب عن الحيوانات لمس علم الحيوان ولم يكن هناك أحد قبله قام بدراسة خاصة لهذا الموضوع .

ولقد قيل أن كل إنسان إما أن له عقلية من النمط الأرسطي أو عقلية من النمط الأفلاطوني . ولما كان هذا القول يتضمن أن أرسطو وأفلاطون معارضان . فإنه أقل من نصف الحقيقة . وما من فهم أصيل لأرسطو يستطيع أن يعزز الرأي القائل أن مذهبه الفلسفي معارض تماما لمذهب أفلاطون ، بل الأفضل القول أن أرسطو كان أعظم الأفلاطونيين لأن مذهبه لا يزال مؤسسا على المثال وهو محاولة لتأسيس مثالية متحررة من نواقص مذهب أفلاطون ، أن مذهبه في الواقع هو تطور للأفلاطونية . فما هو السبب - إذن - في انتشار الفكرة القائلة أن أرسطو عكس أفلاطون ولقد ( كانا ) معارضين في عدة أمور هامة ، لكن كان هناك اتفاق أساسي بينهما يعد أعق من اختلافاتها . والاختلافات مبسطة إلى حد كبير والاتفاق عميق للغاية . ومن ثم فإن الاختلافات هي الأكثر وضوحا . والاختلافات أيضا هي التي كانت الأكثر وضوحا عند أرسطو نفسه . والرأي الشائع نشأ إلى حد كبير من أن أرسطو

لم يترك فرصته الا وهاجم الفطرية الافلاطونية عن المثل . ولقد كان باستمرار متهما بتاكيد الاختلاف بينه وبين افلاطون لكنه لم يقل شيئا عن الاتفاق . غير انه ليس من استطاعة انسان ان يحكم على علاقتهم المبيقة مع اسلافه ومعاصريه . ولا يحدث الا بعد كر السنين عندما يهدأ فبار المعركة تحت صوت المسامح فيسكن الفؤاد ان يتبين حقيقة الامور وينفذ في العلاقات الخاصة بكل رجل عظيم مع العصر الذي كان فيه . لقد كان افلاطون هو مؤسس المثالية وكانت مثاليته في نواح عديدة منه ولا تطلق . وكانت رسالة ارسطو الخاصة هي ازالة هذه الامور العجة وتطوير الافلاطونية الى فلسفة مقبولة ، ولقد كان طبيعيا ضرورة ان يؤكد الامور العجة التي ناضل بشدة للتغلب عليها اكثر من تأكيد بنية الحقيقة تلك التي سبق لافلاطون ان طورها الى ما كانت ، تقضي تناولها خاصا من جانبها . ولقد كانت الاختلافات بينه وبين سابقه التي كانت اكثر وضوحا بالنسبة له ولهذا كان مهتما ان يفرض موقفنا اشكاليا تجاه استاذنا على نحو شامل .

ولكن اذا كان الاتفاق اكثر عمقا من الاختلافات وفائما على الاعتراف بالمثال على انه الاساس المطلق للعالم فان الاختلافات لا تقل في هذا لنفاً للأنظار . اولا ان ارسطو يحب الحقائق والوقائع وما يريد هو دائما المعرفة العلمية المحددة ، أما افلاطون فهو من الجهة الأخرى ليس لديه حب للحقائق ولا موهبة للأبحاث الفيزيائية . وما يميز ارسطو بشأن مذهب افلاطون هو احتقار هذا المذهب لعالم الحس . ان الخط من موضوعات الحس واعتبار معرفتها بلا قيمة هو صلة أساسية في تفكير افلاطون غير ان عالم الحس هو عالم الحقائق والوقائع ولقد كان ارسطو شغوفا للغاية بالوقائع ، ولا يهم نزاع المعرفة . لقد كان ارسطو يطلق الواقعة بصراحة شديدة ، وكانت لا تبغى الافلاطون ذات أهمية على الإطلاق معدات بعض الحيوانات الغامضة مما يهم وحده هو متابعة معرفة المثال . لقد اشتط بعيداً لحد انكار ان معرفة العالم الحسي يمكن وصفها بأنها معرفة على الإطلاق غير ان معدات الحيوانات تبدو لأرسطو كمسألة جديرة بالبحث لذاتها . ولقد أحزب الفيلسوف البريطاني فرنسيس بيكون في كتابه « الآلة الجديدة » من احتقاره الشديد لأرسطو والسبب عنده ان ارسطو لا يعا بالوقائع بل ينظر المسألة ( قبليا ) من دماغه ويقل الفحص المثلثي لحقائق الطبيعة يقرر على أساس ما يعمده ( عقلانيا ) أية طبيعة هي التي يجب تناولها ويزيف الحقائق بنظرياته .

وشيء طبيعي أن يكون بيبكون ظالمسا لأرسطو فليد كان بيبكون مشغولا مع المفكرين الآخرين في عصره بالقتال الحار ضد الفلسفة المعرسة التي كانت سائدة آنذاك والتي كانت تزعم أنها تمثل تعاليم أرسطو الحق ، ولقد كان حقا أن الفلاسفة المدرسين قد نظروا « قبلها » وتجاهلوا الحقائق أو لقد كان الأمر أشد سوءا لأنهم رجعوا إلى كتابات أرسطو لتقرير الوقائع التي كان يجب أن تتقرر بالرجوع إلى الطبيعة .

ولقد خلط بيبكون بين أرسطو وهؤلاء الأرسطيين المحدثين ونسب إليه أخطاء كانت هي أخطاؤهم حقا ولم يكن هناك إنسان أكثر احتفاء بالوقائع من أرسطو كما هو واضح من أبحاثه عن الحيوانات والتي هي حافلة بالأدلة من الصبر والتفريب والعمل المثاني في جميع المصالح . وعلى أية حال ، فمن الحق أن أرسطو حتى في مجال المصالح كان قبل كل القماء متعبا بخطيئة البراءة استدلالات ( قبلية ) عندما لا تكون هناك حاجة إليها . ومن ثم لم يكن يتمتع من القول بأن النجوم يجب أن تتحرك في دوائر لأن الدائرة هي الشكل الكامل ، ويمكن اقتباس عدة أمثلة مشابهة ، ولكن كان محتما . والعلم في بداياته بدون عون من الأدوات والآلات أو وجود أي كيان للحقائق المتحصلة السابقة أن يقع أرسطو في هذه الخطايا . لقد فهم تماما الحاجة الأساسية لكل العلوم الطبيعية للبحث المثالي للوقائع ولكن عندما يكون هذا مستحيلا ، لجأ إلى الوسيلة الوحيدة التي في مكنه وهي عقله .

ثانيا : بالرغم من عقلانية أفلاطون سمح للأساطير والشعر أن تساهم بقدر كبير في تطوير أفكاره بل لقد أظهر ميلا غريزيا نحو الصوف . وهنا مرة أخرى - نجد أن ما يريده أرسطو هو المعرفة المحددة ، وكان يؤمن أن يرى التشبيهات الشعرية محل التفسير العقلاني .

ويعد هذا ثالث اختلاف رئيسي بين أفلاطون وأرسطو وقد انعكس هذا في أسلوبهما الفكري . أن أرسطو لا يعبا إطلاقا بالزخرفة وبجماليات الأسلوب ، وهو يستبعد تماما من عمله والشيء الوحيد الذي يستهدفه هو المعنى ، أن تكون الكلمات معبرة . وهو شغوف للغاية بالفلسفة فلا يفتد نفسه في ضباب الكلمات الجميلة أو يعنى بالتشبيهات والاستعارات بدلا من الأسباب ، بل أن أسلوبه يبدو حتى جافا ومباشرا وقبيحا ، ولكن ما يفقده



فى الجمال يكسبه فى وضوح التصور ، لأن كل فكرة أو كل فكرة يرغب فى التعبير عنها لها مصطلح محدد . وإذا لم يكن هناك مصطلح لـ استعمال مشترك يعبر عن الفكرة فإن أرسطو يصكه ، ومن ثم فانه واحد من أكبر مبتدعى المصطلحات فى العالم ، ولقد أخذ أو اخترع عدداً هائلاً من المصطلحات ، ولاشتط إذا قلنا انه يعد مؤسس اللغة الفلسفية لأنه مخترع قاموس من المصطلحات الفنية . وكثيراً من المصطلحات التى لا تزال تستخدم حتى اليوم للتعبير عن أكثر أفكار الإنسان تجريداً هى من اختراع أرسطو .

ولا يجب أن نعترض أن أرسطو كتب بأسلوب علمى صارم لأنه بلا حس جمالى ، فالعكس تماماً هو الصحيح . وبخسة من الفن يظهره على أنه خير ناقد فى العالم القديم وهو فى تفوقه وتقديره للجبل يبرز أفلاطون بكثير لكه رأى أن لكل من الفن والعلم مجاله الخاص ومن الخطأ الخلط بين الاثنين . ولا شيء يقضى على الفن قدر اعتباره حاملاً للاستدلال العقلى . ولا شيء يقضى على الفلسفة قدر السماح بأن يحكمها الشعر . وإذا أردنا الجمال فيجب أن نسير على درب الفن وإذا أردنا الحقيقة فيجب أن نتمسك بالعقل .

ومذهب أرسطو ينقسم الى خمسة أقسام هى :

المنطق ، الميتافيزيقا ، الفيزياء ، الأخلاق ، السياسة ؛

## (٢) المنطق

لا نحتاج الى أن نقول الشيء الكثير تحت هذا العنوان لأن من يعرف المنطق الشائع فى الكتب المدرسية يعرف منطق أرسطو . وأرسطو من بين فرعى الاستدلال الاستنباطى والاستقرائى يعترف ويقر بوضوح بالاستقراء ، ومعظم ملاحظاته على الاستقراء دقيقة ونفاذة ، لكنه لم يحصل من الاستقراء علماً ، وهو لم يصغ بوضوح القوانين الأساسية للتفكير الاستقرائى ، لهذا لم يتم حتى زمن حديث نسبياً . ولهذا فإن أسسه يقترن بصفة خاصة بالمنطق الاستنباطى الذى كان هو مؤسسه . انه لم يؤسس هذا العلم محسوب بل اكمله من الناحية العلمية أيضاً . وما نعرفه الآن على أنه « المنطق

الصوري ) وما هو موجود حتى يومنا هذا في كل الكتب الفلسفية الدراسية ويعلم في جميع المدارس والجامعات هو في جوهره منطق أرسطو . وكتايبته عن الموضوع تشمل تناوله لقوانين الفكر ومذهب المقولات العشرة والمحولات الخمسة ومذهب الحدود والقضايا والقياس ورد الاشكال الأخرى للشكل الأول من القياس . وهذه العناوين يمكن أن تشكل قائمة بحتويات كتاب حديث عن المنطق الصوري . ولم يحدث أى تقدم الا في مجالين من جانب المنطقة بعد أرسطو ، أن الشكل الرابع من القياس لم يعترف به أرسطو ولم يتناول الا القياس الحملى ولم يتناول القضية الشرطية ولكن ما اذا كانت هناك قيمة لم لا للشكل الرابع من القياس هي مسألة لا تزال موضع جدال . وبالرغم من أن مذهب الأقيسة الشرطية ضروري فإنه ليس جوهريا لأن جميع الأقيسة الشرطية يمكن ردها الى القياس الحملى ، فالقياس الحملى هو النمط الاساسي للاستدلال ويمكن أن نرد اليه كل شكل آخر للاستنباط . وبالنسبة لبقية الأبحاث الضخمة عن المنطق الصوري التي قد أنتجها بعض المحققين نجد أن الاسهامات ليست سوى مسائل متعبة لا قيمة لها وهي ليست سوى شغشغات أكاديمية الأمثل نسيانها بدلا من تفكرها . ومن ثم فإن منطق أرسطو يحتوى كل ما هو جوهري في هذا الموضوع . والاساس الوحيد الذي يمكن به مهاجمته هو تأسيسه الكامل على اجراء تجريبي ، ولكن هذه مسألة أخرى . ولكن باعتباره تجميعا وتنظيلا وتحليلا لوقائع العقل قد حقق اغراضه دفعة واحدة بضربة معلم احده .

### (٣) الميتافيزيقا

إن البحث الذي يحمل الآن اسم « الميتافيزيقا » لأرسطو لم يكن يحمل هذا الاسم أصلا . فإن العنوان الذي اختاره أرسطو لهذا الموضوع هو « الفلسفة الأولى » وهو يعنى بها معرفة المبادئ الأولى للكون أو أشد هذه المبادئ سموا أو أشدها عمومية . وكل فرع المعرفة الأخرى ثانوية بالنسبة لهذا العلم لا لأنها أدنى في القيمة بل لأنها أدنى في التسلسل المنطقي وهي تتناول مبادئ أقل عمومية في مجالها . .

وهكذا نجد أن جميع العلوم الخاصة تتناول مجالا واحدا أو غيره للوجود ، غير أن « الفلسفة الأولى » يصبح موضوعها « الموجود بها هو

وجود « أنها لا تدرس خصائص » أن نظرية أرسطو الميتافيزيقية تتطور على نحو طبيعي من جعله ضد نظرية أفلاطون في المثل الآن مذهبه هو بكل بساطة محاولة للتغلب على أشكال التصور التي وجدها عند أفلاطون ، ورؤوس الموضوعات الخاصة بهذا الجدل على النحو التالي :

١ — أن أفكار أفلاطون لا تشرح وجود الأشياء ، فشرح السبب في أن العالم قائم هنا هو فوق كل المشكلة الرئيسية للفلسفة ، وقد فشلت نظرية أفلاطون في الإطلاع بهذا . فإذا ضربنا مثلا وقتلنا حتى وهي تعترف بأن فكرة البياض موجودة فأننا لا نستطيع أن نبين كيف تنتج الموضوعات البيضاء .

٢ — لم يشرح أفلاطون علاقة المثل بالأشياء ، فيقال لنا أن الأشياء هي « نسخ » من المثل و « تشارك » فيها ولكن كيف نفهم هذه « المشاركة » ؟ يقول أرسطو أن أفلاطون باستخدامه مثل هذه العبارات لا يعبأ على نحو حقيقي بالعلاقة بل كل ما يقوله هو مجرد « تشبيهات شعرية » .

٣ — وحتى لو أمكن شرح وجود الأشياء بالمثل فأنه لا يمكن شرح حركتها . فلنفترض أن مثال البياض ينتج الأشياء البيضاء وأن مثال الجبال ينتج الأشياء الجميلة وهكذا ، فأنه يبقى أنه لما كانت المثل نفسها ثابتة ولا متحركة فكذلك سيكون العالم الذي هو نسخة منها . وهكذا سيكون الكون سكونيا على نحو مطلق مثل سفينة الشمار « كولردج » المرسومة على محيط مرسوم غير أن العالم — بالعكس — هو عالم تغير وحركة وحياة وضرورة . أن أفلاطون لم يبذل أية محاولة لشرح ضرورة الأشياء التي لا تنقطع وحتى لو كان مثال البياض حتى يفسر الأشياء البيضاء فأنه لا يزال هناك التساؤل عن السبب الذي يجعل هذه الأشياء تظهر وتتطور وتتآكل وتكف عن الوجود ، ولكي يمكن تفسير هذا لابد أن يكون هناك سببا ما للحركة في المثل نفسها . غير أنه لا يوجد شيء ثابتة وبلا حياة .

٤ — أن العالم يتكون من فكرة من الأشياء ، ومهمة الفلسفة شرح سبب وجودها . ومن طريق الشرح كل ما يقوم به أفلاطون هو مجرد افتراض وجود فكرة أخرى من الأشياء هي المثل . غير أن النتيجة الوحيدة المترتبة

على هذا هو مضاعفة عدد الاشياء التى ستشرح ، فكيف تساعدنا مضاعفة كل شئ ؟

وأرسطو يشبه أفلاطون برجل عاجز من اجراء العد بعدد صغير فانه يتصور انه اذا ضاعف العدد فسيكون الامر ايسر فى العد .

٥ — من المفروض فى المثل انها لا حسية لكنها فى الحقيقة حسية . لقد ظن أفلاطون أن مبدأ لا حسيًا ما يجب أن يخطر له لشرح عالم الحس . ولكن لما كان عاجزاً من ايجاد مثل هذا المبدأ فان كل ما فعله هو تناول موضوعات الحس وتسميتها لا حسية . لكن فى الحقيقة لا يوجد اختلاف بين الحصان ومثال الحصان ، بين الانسان ومثال الحصان سوى التعبير العقيم الخالى من المعنى « فى حد ذاته » أو « بصفة عامة » يضاف الى كل موضوع للحس يجعله شيئاً يبدو مطلقاً . والمثل ليست سوى موضوعات للحس « ملقنة » ويشبهها أرسطو بالآلهة المشخصة فى الديانة الشعبية .

يقول أرسطو : « وكما أن هذه الآلهة ليست سوى أناس مؤلهين فمثل المثل ليست سوى أشياء الطبيعة وقد أضفى عليها الخلود » . لقد قيل ان الاشياء هى نسخ للمثل ولكننا نجد فى الواقع أن المثل ليست سوى نسخ الاشياء .

٦ — ثم يأتى بعد هذا جدل « الشخصى الثالث » وقد سماه أرسطو على هذا النحو من التصوير الذى يلجأ اليه لشرحه ، ان المثل مفترضة لكى تشرح ما هو عام مشترك لعدة أشياء . وأينما يوجد عنصر عام مشترك يجب أن يكون هناك مثال من المثل . وهكذا هناك عنصر عام فى كل الناس ولهذا هناك مثال للانسان . ولكن هناك أيضاً عنصر عام مشترك للانسان الفرد ومثال الانسان . ولهذا يجب أن يوجد مثال آخر ، هو « الشخص الثالث » لكى يتم شرح هذا . وبين هذا المثال الجديد والانسان الفرد يجب أن يوجد مثال جديد آخر لشرح ما هو مشترك بينهما وهكذا دواليك الى ما لانهاية

٧ — غير أن أهم اعتراضات أرسطو على نظرية المثل وذلك السدى

يلخص كل الاعتراضات الأخرى وفيه ذروة المقاصد والأفراض هو أن هذه النظرية تقتضي أن المثل هي ماهيات الأشياء . ومع هذا نضع هذه الماهيات خارج الأشياء نفسها . وأن ماهية شيء ما يجب أن تكون فيه لا خارجه . غير أن أفلاطون يفصل المثل عن الأشياء ويضع المثل بعيدا في عالم غامض خاص بها . أن المثل باعتبارها كليا لا يمكن أن يوجد إلا في الجزئ . من الممكن القول أن الحقيقة في كل الجياد هي الجواد الكلي ، لكن الجواد الكلي ليس شيئا يوجد بذاته وفي استقلال عن الجياد الفردية . ومن هنا ينتهي أفلاطون إلى لغو الكلام كما لو كان يوجد — بجانب الجياد المفردة التي نعرفها — شيء مفرد آخر في موضوع ما يسمى الجياد بصفة عامة أو كما لو كان يوجد بجانب الأشياء البيضاء شيء اسمه الأبيض .

وهذا في الواقع ذروة التضيق الذاتي في نظرية المثل فهي تبدأ بقولها أن الكلي هو الحقيقي والجزئ هو اللاحقي لكتها فتنتهي بالخط من شأن الكلي ليصل مرة أخرى إلى الجزئ . ويشبه هذا قولنا أن خطأ أفلاطون يمكن ألا ( حقا ) في رؤيته للجواد على أنه غير حقيقي ولكن يشرع « خطأ » في تصور الحقيقي على أنه وجود .

ومن هذا الاعتراض الأخير نبع فلسفة أرسطو الخاصة ، وبداها الأساسية هو أن الكلي هو حقا الحقيقة المطلقة لكنه كلي لا يوجد إلا في الجزئ . ما هي الحقيقة ؟ ما هو الجوهر ؟ هذا هو السؤال الأول أمام الميتافيزيقى . والآن الجوهر هو مائه وجود ( مستقل ) خاصة ، أنه ذلك الذي يكون وجوده لا يتحقق فيه من أي مصدر خارج ذاته . وبالتالي فإن الجوهر هو ما لا يكون محولا أو صفة أبدا ، أنه ذلك الذي يلحق به كل محمول . وهكذا في القضية « الذهب ثلث » ، الذهب هو الموضوع أو الجوهر و« ثلث » هو محموله . والثلث متوقف في وجوده على الذهب ولهذا فإن الذهب لا للث . هو الجوهر .

والآن ونحن نضع هذا في أذهاننا هل الكليات كما يقول أفلاطون جواهر كلا ، لأن الكلي هو مجرد محمول عام مشترك يلحق بمفيد من أفراد فئة من الفئات . وهكذا فإن مفهوم الإنسان هو مجرد الشيء المشترك بين الناس

جميعا . انه نفس المحلول « الانسانية » . لكن الانسانية لا يمكن ان توجد بمعزل عن البشر مثلها كالنقل لا يمكن أن يوجد بمعزل عن الشيء الثقيل . إذن فان الكليات ليست جواهر . لكنها ليست أيضا جواهر جزئية لانه لا يوجد شيء يكون جزئيا ومعزولا بشكل مطلق . فاذا كانت الانسانية لا توجد بمعزل عن الناس وكذلك الناس لا يوجدون بمعزل عن الانسانية انزع من الانسان الشيء المشترك بينه وبين الآخرين وما هو مشترك بينه وبين الاشياء الاخرى وسوف نجد أنك وقد جردته من كل صفاته لن يبقى شيء بالمرة . نحن نقول الذهب ثقبيل واصفر وقابل للطرق النخ والآن غلب الثقل والصفرة والصفات الاخرى لا يمكن أن توجد بمعزل عن الذهب لكن من الحق أيضا ان الذهب لا يمكن أن يوجد بمعزل عن صفاته . انزع عنه كل صفاته في الفكر ثم اسأل نفسك ما هو الذهب بمعزل عن صفاته . سوف نجد أن عقلك صفحة بيضاء تماما . أنك بنزع الصفات قد نزعته اذهب نفسه . انه لا يمكن التفكير في الذهب الا من خلال صفاته . انه لا يوجد الا من خلال صفاته لهذا فان الذهب يعتمد على الصفات من أجل وجوده بقدر ما أن الصفات تعتمد على الذهب . ومن ثم فانه لا يمكن اعتبار أي منهما جوهرا بمعزل عن الآخر . فمر أن الصفات هي العناصر الكلية في الذهب ، والذهب بدون الصفات هو الجزئي والمعزول تماما . فاولا أن الصفرة هي صفة يشترك فيها هذا الذهب وذلك الذهب . ومن ثم فهي كلية وكذلك بالنسبة لكل الصفات . وحتى لو كانت قطعة خاصة من الذهب لها صفة ليست في بقية الذهب الا ان هذه الصفة لا تزال خاصية لشيء آخر في الكون والا فانها تكون مجهولة . ان كل صفة هي بالتالي كلية . ثانيا : ان الذهب بدون صفاته هو الجزئي المطلق . لأن الوجود اذا سلب من كل صفاته فانه يسلب فيه ما هو مشترك مع الاشياء الاخرى ، انه يسلب منه كل كلية يمتلكها ويظل جزءا مطلقا . ومن ثم فان الكلية ليس جوهرا وكذلك الجزئي . ان كلا منهما لا يستطيع أن يوجد بمعزل عن الآخر . ان الجوهر يجب ان يكون مركبا من الاثنين ، انه يجب أن يكون الكلية في الجزئي . وهذا يعني ان ذلك وحده الذي يكون جوهرا هو الشيء الجزئي ، الذهب — مثلا — بكل صفاته المحسولة عليه .

وعادة ما يسود الاعتقاد أن أرسطو يناقض مع ما قرره من قبل من ان الشيء الفردى المركب من الكلى والجزئى هو الجوهرى ، غير انه يسبح فيما بعد بواقع اسمى للكل ، او « الصورة » كما يسميها ويذكر فى الواقع — كما هو الشأن عند افلاطون — ان الكلى هو الوحيد الكلى بشكل مطلق أى ان الكلى هو الجوهر . واما لا أتفق على انه يوجد أى تفكك لدى أرسطو . او بالأحرى ان التفكك هو تفكك فى الكلمات لا فى الفكر . اننا يجب ان نتذكر أنه عندما يقول أرسطو ان الفردى لا الكلى هو الجوهر فانه يفكر فى افلاطون . ومع هذا أنه يتفق مع افلاطون ان الكلى هو الحقيقى . وعندما يقول ان الكلى ليس جوهرًا فانه يقصد — ضد افلاطون — أنه ليس موجودا ان ما يوجد وحده هو الشيء الجزئى المركب من الكلى والجزئى . وعندما يقول أو يضمن فى كلامه ان الكلى هو الجوهر فانه يعنى أنه بالرغم من انه ليس موجودا إلا أنه حقيقى . ان كلماته متناقضة لكن معناه ليس كذلك . انه لم يعبر عن نفسه بوضوح كاف ، وهذا هو كل ما هنالك والتطور اللاحق فى «ميتافيزيقه» أرسطو متوقف على مذهبه فى العلية وعلى أية حال فان المقصود بالعلية هنا يعنى تصورا أكثر اتساعا مما هو مفهوم من هذا المصطلح فى الأزمنة الحديثة . لقد حاولت فى المحاضرات السابقة أن أوضح التفرقة بين العلل والأسباب . ان علة شيء ما لا تعطى سببا معقولا له ومن ثم لا تفسره . ان العلة ليست إلا ميكانيزما به يستخلص عقل ما منه نتائجه ، ان الموت ينجم عن الحادثة أو المرض لكن هذه العلل لا تفسر شيئا بشأن السبب الذى ينبغى أن يوجد به الموت اصلا فى المثلث . والآن اذ نحن نقبلنا هذه التفرقة فاننا يمكننا ان نقول ان تصور أرسطو للعلة يقضين الشئيين اللذين نطلق عليهما اللل والأسباب . ان ما هو ضرورى سواء كان حقائق أو مبادئ ، سواء كان عللا أو اسبابا لفهم وجود شيء ما فهما كاملا أو حادثة من الأحداث وأرد فى الفكرة الأرسطية من العلية .

فاذا اخذنا العلية بهذا المعنى الواسع فان أرسطو يجد ان هناك أربعة أنواع من العلل المادية والفاعلة والصورية والعلة الفاعلة .

وهذه ليست عللا بديلة ، فليس المقصود لكى نشرح أى شىء أن نفهم علة أو أخرى بل أن العلة الأربعة يجب أن تكون ماثلة . ففى كل حالة من الوجود أو انتاج شىء من الأشياء فإن العلة الأربعة تعمل فى وقت واحد . زيادة على ذلك فإن العلة الأربع نفسها موجودة معا فى الانتاج الإنسانى والكونى ، موجودة فى انتاج المواد المصنعة على يد الإنسان وفى انتاج الأشياء على يد الطبيعة . وعلى أية حال هى أكثر وضوحا ويمكن رؤيتها على نحو أسهل فى الانتاج البشرى ذلك الانتاج الذى نخاف منه مثلا . أن العلة المادية لشيء ما من الأشياء هى الهيولى التى يتكون منها . أن الهيولى هى المادة الخام التى تصبح هى الشىء . فمثلا فى عمل تمثال من البرونز للاله هرمس فإن البرونز هو العلة المادية للتمثال ، وربما يفهم هذا المثل بالإنسان أن يفترض أن أرسطو يعنى بالعلة المادية هو ما يسمىه نحن المادة ، الجوهر الفيزيائى مثل النحاس أو الحديد أو الخشب .

وكما سوف نرى بعد قليل فإن المسألة ليست على هذا النحو بالضرورة بالرغم من أن المسألة على هذا النحو فى هذا المثل . والعلة الفاعلة يحددها أرسطو دائما على أنها علة الحركة . أنها الطاقة أو القوة المحركة المطلوبة لأحداث التغير . ويجب أن نتذكر أن أرسطو لا يعنى بالحركة مجرد تغير فى المكان أو نقله فى المكان بل يعنى التغير من أى نوع . أن تغير ورقة من اللون الأخضر إلى اللون الأصفر لهو تغير فى الحركة بالمعنى الذى عنده بمثل ما أن سقوط حجر من الحجارة هو حركة . إذن فإن العلة الفاعلة هى علة كل تغير . ومن المثل المضروب أن ما يسبب البرونز لكى يكون تمثالا أى ما ينتج هذا التغير هو التلحمات ، لهذا فأنه العلة الفاعلة للتمثال . والعلة الصورية يحددها أرسطو دائما بجوهر وماهية الشىء ، والآن نجد أن ماهية الشىء وأردة فى تعريفه غير أن التعريف هو شرح المفهوم . ولهذا فإن العلة الصورية هى المفهوم أو هى — كما يسميها أفلاطون — مثال الشىء . وهكذا تعود مثل أفلاطون الظهور فى أرسطو كعمل صورية . والعلة الغائية هى النهاية ، والغرض أو الهدف الذى تستهدفه الحركة . فعندما يتم انتاج التمثال فإن غاية هذا النشاط ، أى ما يستهدفه النحات هو التمثال المكتمل نفسه . والعلة الغائية للشىء بصفة عامة هو الشىء ذاته ، الوجود المكتمل للشىء .



وهكذا نستطيع أن نبين في التوكيد أن هذا التصور للعلّة أكثر راحة من التصور الحديث ، ماذا أخذنا تعريف الفيلسوف البريطاني جون ستوارت مل للعلّة على أنها « الحد السابق غير المتغير واللامشروط فاننا نجد أنه يحدد العلة على أنها « الحد السابق غير المتغير واللامشروط للظاهرة » وهذا التعريف يستبعد العلة الغائية في التو ، لأن العلة الغائية هي النهاية وليست حداً سابقاً في الزمان . كما أنها لا تتضمن العلة الصورية ، وذلك لأننا لا نفكر الآن في مفهوم الشيء باعتباره جزءاً من علته . ولا يتركها هذا إلا مع العلتين المادية والفاعلة وهاتان العلتان تتفقان على نحو فح مع الأفكار الحديثة عن المادة والطاقة . وحتى العلة الفاعلة لأرسطو تبدو في ضوء اعتبار أرحب ، أنها مستبعدة من الفكرة الحديثة عن العلية . فبالرغم من أن العلة الفاعلة هي الطاقة التي تنتج الحركة فإن العلم الحديث يعتبرها طاقة آلية خالصة على حين أن أرسطو يفكر فيها — كما سوف نبين — كقوة مثالية تعمل منذ البداية بل من النهاية . ولكن لا يجب أن نعرض من قولنا أن الفكرة الحديثة للعلية تستبعد العلتين الصورية والغائية فاننا نسمي أن أرسطو مخطئ في إضافتها أو أن الفكرة الحديثة أفضل من فكرة أرسطو . أن المسألة ليست مسألة فضلية أو لا فضلية على الإطلاق . أن العلم الحديث لا ينكر بالمرّة حقيقة العلتين الصورية والغاية . كل ما هنالك أنه يعتبرها خارج مجاله ، فليست وظيفة العلم ما إذا كانتا موجودتين أم لا . ومع تقدم المعرفة يحدث التمايز وتقسيم العمل ، ويعتبر العلم مجاله هو العلة الآلية ويترك العلتين الصورية والغائية للفيلسوف لشرحهما . وهكذا نجد — على سبيل المثال — أن العلة الصورية ليست موضع نظر العلم لأنها ليست بالمعنى الحديث عللاً على الإطلاق . فهي ما اسميتها بالأسباب . ، فإذا كان علينا أن نشرح وجود شيء ما في الكون فانه من الضروري إدراج علة صورية ومماهم لظهور لماذا توجد الأشياء ولأظهار أسبابها في الواقع . غير أن العلم لا يبذل أية محاولة لتفسير وجود الأشياء ، فهو يأخذ وجودها قضية مسلمة ويحاول أن يتبع تاريخها وعلاقاتها ببعض ، ولهذا فهو لا يتطلب العلة الصورية . أنه يريد أن يطرح التصور الآلي للكون ومن ثم لا ينظر إلا في العلة الآلية . غير أن نظرية أرسطو باعتبارها فلسفة أكثر منها علماً تشمل كلا من مبادئ الآلية والغائية .

لم تكن من عادة أرسطو أن يعرض لنظرياته كما لو كانت شسبنا جديدا تماما تصدر لأول مرة من عقله . فهو لم يهجم على أية مشكلة كانت عاده ان يبدأ بالتأمل السائد والآراء السابقة لينقدوها وي طرح ما لا قيمة له لكي يستبقى خلاصة الحقيقة ويضيف إليها اقتراحاته وانكاره الأصلية . ونتيجة هذه العملية تأتي نظريته الخاصة التي يعرضها لا على أنها جديدة تماما بل كتطور لآراء السابقين . وهذا المسار هو الذي يتبعه أيضا في الموضوع الراهن . فالمقالة الأولى في كتاب « الميتافيزيقا » هو تاريخ لكل الفلسفة السابقة من طاليس إلى أفلاطون ل يظهر كيف أن الطال الأربعة قد أدركوا السابقون عليه . يقول أن العلة المادية قد جرى تبنيها منذ البداية ، فالأيونيون آمنوا بهذه العلة لا بعلة أخرى وقد سعوا إلى شرح كل شيء عن طريق المادة وأن كانوا قد اختلفوا فيما بينهم من طبيعة العلة المادية بوصفها طاليس بأنها الماء ووصفها أنكسماغندريس بأنها الهواء ، ولقد تحدث منها بأشكال مختلفة الفلاسفة المتأخرون واعتقد هيرقليطس أنها النار واعتقد أمبيدوكليس أنها العناصر الأربعة . واعتبرها أفكساجوراس غذاء لا متلقيا من أنواع الماد . غير أن النقطة الجوهرية هي أنهم أدركوا الحاجة الضرورية لعلة مادية على نحو ما لتفسير الكون .

أذن فقد افترض المليون الأول الأيونيون هذه العلة الواحدة بحسب ويقول أرسطو : لكن مع تقدم الفكر وظهور فلاسفة آخرون على الساحة « فإن الشيء نفسه قد أرشدتهم » فقد تبين ضرورة وجود علة ثانية لتفسير الحركة وضرورة الأشياء . غير أن المادة نفسها لا تنتج حركتها ، فالخشب ليس علة تحوله إلى سرير . كما أن النحاس ليس علة تحوله إلى تمثال ، ومن ثم نشأة فكرة العلة الفاعلة . إن الإبلين لم يتبينوها لأنهم أنكروا الحركة ولهذا فبالنسبة لهم لا يمكن افتراض علة للحركة . ويرى أرسطو أن بارمينيدس مع هذا قد تارجح حول هذه النقطة وأباح على شكل خامس وجود علة ثانية هيئها على أنها الحر والبارد . والإشارة بطبيعة الحال إلى الجزء الثاني من قصيدة بارمينيدس . وقد افترض الفلاسفة الآخرون على نحو واضح وجود علة فاعلة لأنهم ظنوا أن عناصر واحد — النار على سبيل المثال — أكثر فاعلية من العناصر الأخرى ، أي أنه أكثر انتاجا للحركة . ومن المؤكد أن أمبيدوكليس قد قال بفكرة العلة الفاعلة لأنه

عين القوى المحركة بأنها الضاغفم والتنافر ، الحب والكراهية . كما استخدم  
أنكساجوراس أيضا العقل على أنه قوة محركة .

وربما أدرك العقل الصورية أيضا الفيثاغوريون فالاعداد أشكال  
أو صور . غير أنهم أخطوا على نحو مباشر من العلة الصورية لتصل الى  
مستوى العلة المادية باعلانهم أن العدد هو الخامة أو المادة التي  
تصنع منها الأشياء .

وكان أفلاطون وحده هو الذى بين بوضوح ضرورة العلة الصورية .  
لأن العقل الصورية — كما رأينا — هى نفسها مثل أفلاطون . غير ان فلسفة  
أفلاطون لا تتضمن سوى علتين من العلل الأربعة هما العلة المادية والعلة  
الصورية لأن أفلاطون جعل الأشياء جميعا من المادة والمثل ، ولما كانت  
المثل ليس فيها مبدأ الحركة فلم يذهب أفلاطون لا يحتوى على علة فاعلة .  
أما بالنسبة للعقل الغائية فإن لدى أفلاطون فكرة غامضة هى ان  
كل شيء من أجل « الخير » لكنه لم يستخدم هذا التصور ولم  
يطوره . ولقد أدرج أنكساجوراس العقل الغائية فى الفلسفة فإن مذهبه  
عن العقل المشكل للعالم يفترض أن يفسر التصميم والغرض اللذين يعرضهما  
الكون ولكن مع تطور مذهبه نسي هذا الأمر واستخدم العقل لا لشيء  
سوى كجانب من الآلية لتفسير الحركة وهكذا تركه يهبط الى شيء لا يزيد  
شيئا من العلة الفاعلة .

والنتيجة أن أسطو يجد العقل الأربع جميعا قد أعترف بها السابقون  
عليه بدرجة أو بأخرى وفى رأيه أن هذا يدعم مذهبه تدعيا شديدا .  
ولكن أينما تكون العلتان المادية والفاعلة مفهومين بوضوح فإن السابقين  
عليه ليس لديهم سوى تصور ضبابى غامض ومعمم لقيمة العلتين الصورية  
والغائية .

والخطوة التالية فى ميثافيزيقا أرسطو هى رد هذه المبادئ  
الأربعة الى مبدئين سماها الهولوى والصورة . ويحدث هذا التقيص  
فى عدد العلل من طريق اظهار ان العلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة  
الغائية كلها تنصهر فى تصور وحيد للصورة .

أولا : نجد أن العلة الصورية والعلة الغائية شيء واحد وذلك لأن العلة الصورية هي الماهية ، المفهوم ، فكرة الشيء . والآن فإن العلة الغائية أو النهائية هي ببساطة تحقق لفكرة الشيء في الواقع . أن ما يهدف إليه الشيء هو التعبير المحدد لصورته ، أنه يستهدف صورته . وهكذا فإن الغاية ، العلة الغائية هي نفس العلة الصورية .

وثانيا : فإن العلة الفاعلة هي نفسها العلة الغائية لأن العلة الفاعلة هي سبب الصيرورة والعلة الغائية هي نهاية الصيرورة ، أنها ما يصير . وفي رأي أرسطو أن ما يسبب الصيرورة هو ذلك الذي تستهدفه في النهاية نحسب . أن مسمى الأشياء جميعا هو نحو النهاية والغاية ويوجد بسبب النهاية أو الغاية . وهكذا فإن النهاية أو الغاية نفسها علة الصيرورة والحركة . أي أن العلة الغائية هي العلة الفاعلة الحقيقية . ويمكننا تبين هذا على نحو أفضل بضرب مثال . أن غاية أو العلة الغائية لجوزة البلوط هي البلوط . والبلوط هو علة نمو جوزة البلوط ، والذي يتلاف أساسا في حركة بما تنجذب جوزة البلوط نحو غايتها وهي البلوط . ويمكننا أن نبين هذا أيضا بشكل أكثر تحديدا في حالة المنتجات الانسانية فهنا المسمى نحو الغاية محرك على حين أنه في الطبيعة غير مدرك أو غير ذي . والعلة الفاعلة للتمثال هي النحات فهو الذي يحرك النحاس ولكن ما يحرك النحاس ويبعده يشتغل على النحاس هو فكرة التمثال المكتمل في عمله . أن فكرة الغاية ، العلة الغائية هي هكذا العلة القصوى الحقيقية للحركة . وكل ما هنالك في علة الانتاج البشري أن فكرة الغاية ماثلة بالنفس في عقل النحات كدافع وفي الطبيعة لا يوجد عقل فيه تكون الغاية واعية بذاتها ومع هذا فإن الطبيعة تتحرك نحو الغاية والغاية هي علة الحركة . وهكذا نجد أن ثلاثة علل مسماه تنصهر في فكرة واحدة يسميها أرسطو صورة الشيء ، وهذا لا يترك إلا العلة الماهية دون ردها إلى أي شيء آخر وهكذا نترك للتناقض الوحيد بين الهولي والصورة .

والآن ، لما كانت الهولي والصورة هما المثلثين الرئيسيتين في فلسفة أرسطو وبهما يهتدى إلى تفسير الكون بأكمله فإن من الجوهرى أنه ينبغي

مليناً تماماً أن نفهم خصائصها . ناولا الهيولى والصورة غير منفصلتين ونحن نفكر فيهما كشيئين منفصلين لكى ندمها بوضوح وهذا حق تماماً لأنها مبدآن متناقضتان ومن ثم لهما منفصلان فى الذهن ولكنها غير منفصلين على الإطلاق فى الواقع فلا يوجد شيء باعتباره صورة بدون هيولى أو توجد هيولى بدون صورة . أن كل شيء موجود أى كل شيء مبدى هو مركب من الهيولى والصورة . ويمكننا أن نغارنهما فى هذا المجال بالمادة وشكل الشيء وإن كان يجب أن نكون حريصين فى ألا نعتقد أن الصورة هى مجرد شكل . أن الهندسة تعتبر الأشكال كما لو كانت موجودة فى حد ذاتها . ولكن فى الواقع نحن نعرف أنه لا توجد أشياء مثل المربعات والدوائر والمثلثات . فلا توجد إلا أشياء مربعة وأشياء مستديرة الخ . ولما لم تكن هناك أشكال بدون أشياء فكذلك لا توجد أشياء بدون أشكال . أننا نتحدث عن أشياء لا شكل لها . ولكن هذا لا يعنى سوى أن شكلها غير منظم أو غير متحد فلا بد للشيء أن يكون له شكل ما . ومع هذا فإنه بالرغم من أن الشكل والمادة لا ينمضان فى الواقع لهما مبدآن متناقضتان وهما منفصلان فى الفكر . والهندسة على حق تماماً فى تناولها للأشكال كما لو كانت توجد فى حد ذاتها ولكنها مع هذا لا تتناول إلا مع التجريدات . وبالمثل فإن الهيولى والصورة لا ينمضان إطلاقاً وأن انتفكر فى الصورة فى ذاتها أو الهيولى فى ذاتها فهو مجرد تجريد فلا يوجد مثل هذا الشيء وفى الحقيقة أن تصور أن الأشكال يمكن أن توجد بنفسها فهو الخطأ عينه الذى اتهم به أرسطو أفلاطون كما رأينا للصورة هى المثال ولقد تصور أفلاطون أن المثل توجد فى عالم خاص بها . ومن هذا أيضاً نستطيع أن نثبت أن الصورة هى الكلى والهيولى هى الجزئى لأن الصورة هى المثل والمثل هو الكلى . والقول بأن الصورة والهيولى لا يمكن أن يوجدان بمعزل عن بعضهما هو نفس قولنا أن الكلى لا يوجد إلا فى الجزئى والأذى — كما رأينا — هو النضة الرئيسية فى فلسفة أرسطو . ولكننا الآن إذا وجدنا بين الهيولى والعنصر الجزئى فى الأشياء فيجب أن نكون حريصين أننا لا نخلط الجزئى بالفردى فغالبا ما نستخدم هاتين الكلمتين كما لو كانتا مترادفتين من الناحية العملية ولا ضرر فى هذا ولكن يجب أن نكون حريصين لفصلهما ، لأن كل فردى — حسب رأى أرسطو — هو مركب من الهيولى والصورة ، مركب من الجزئى والكلى . وعندما نقول أن الهيولى هى الجزئى فائنا لا نقصد أنها

مركبة بل نقصد انها الجزئى المطلق الذى ليس فيه كلى على الإطلاق .  
لكن الجزئى المطلق والمعزول ليس موجودا . فمثلا ان قطعة من الذهب لا توجد  
الا بفضل خصائصها : الصفرة ، الثقل ، الخ ، وهذه الصفات هى ما لها  
بشكل مشترك مع الاشياء الأخرى حتى ان الجزئى كجزئى ليس له وجود  
ولكن هذا عين قولنا وما قلناه من قبل ان الهيولى لا وجود لها بمعزل  
عن الصورة .

وخطأ طبيعى مماثل لو نحن افترضنا ان أرسطو يقصد بالهيولى عين  
ما نقصده نحن بالجواهر الفيزيائى مثل الخشب أو الحديد وأن ما يقصده  
بالصورة هو الشكل بكل بساطة ، والأنا وبالرغم من أن هناك صلة قریب  
فى الافكار فان هذين الزوجين من الافكار غير متماثلين . فلنبدا بالهيولى .  
ان فكرنا العائدية عن المادة كجواهر فيزيائى هى تصور أى أن الشيء الذى  
تسميه ماديا هو مادة على نحو اطلاقى مرة وإلى الأبد ، انه ليس ماديا من  
جهة ما ولا ماديا من جهة أخرى فهو فى كل ملاقة ممكنة هو مادة ويظل مادة .  
كما انه خلال سريرة الزمن لا يكف عن كونه مادة .

ان التحاس لا يصبح أى شيء الا ان يكون مادة أو هيولى . وما لا شك  
فيه توجد فى الطبيعة تغيرات وتحولات لمادة الى مادة أخرى فمثلا يتحول  
الراديوم الى هيلوم ونحن نعرف ان التحاس يمكن ان يتحول الى رصاص ،  
ولكن حتى مع هذا التحول انه لا يكف عن أن يكون مادة أو هيولى . غير ان  
تصور أرسطو للهيولى هو تصور نسبى ، فالهيولى والصورة مختلفتان ،  
وهما يعبران فى بعضهما ، فالشيء هو من ناحية هيولى ومن ناحية أخرى  
صورة . وفى كل تغير تكون الهيولى هى ذلك الذى يصبح ، ذلك الذى  
يطرأ عليه التغير والصورة هى ما يحدث التغير من أجله . ان ما يصبح  
هو الهيولى وما يصبح عليه هو الصورة . ان الخشب هيولى اذا نظر اليه  
من ناحية علاقته بالسريز ، لأنه هو الذى يصبح سريزا ، غير ان الخشب  
هو الصورة اذا نظر اليه فى علاقته بالقيات الثابته لأنه هو الذى يصبح  
عليه القيات . ان شجرة البلوط هى صورة جوزة البلوط لكنها هى هيولى  
الاثاث المصنوع من البلوط . ان الهيولى والصورة مصطلحان نسبيان وهما  
يظهران أيضا ان الصورة ليست مجرد شكل ، لان ما هو صورة فى جانب  
هو هيولى فى جانب آخر ، لكن الشكل لا يمكن ان يكون أى شيء الا ان

يكون شكلا .، وبما لا شك فيه أن الشكل جزء من الصورة لأن الصورة تتضمن في الحقيقة كل صفات الشيء لكن الشكل هو جزء غير مهم في الصورة ، لأن الصورة تتضمن التنظيم وعلاقة الجزء بالجزء وخضوع كل الأجزاء للشكل ، أن الصورة محصلة العلاقات الداخلية والخارجية ، أنها هي الإطار المثالي — إذا جاز لنا مثل هذا القول — والذي فيه ينتظم الشيء . وتتضمن الصورة أيضا الوظيفة ، ووظيفة الشيء هو مجرد ما يكون الشيء من أجله وهذا مماثل لغايته أو غلة الغائية . من ثم فإن الوظيفة وأردة في الصورة ، ممثلا وظيفه اليد هي موتها على الإمساك وهذه الوظيفة جزء من صورتها ولهذا إذا فقدت وظيفتها ببقائها ففقدت بالمثل صورتها ، وحتى اليد الميتة — بطبيعة الحال — لها صورة ما لأن كل شيء جزئي هو مركب من الهولي والصورة ، لك اليد الميتة قد فقدت أهم جزء في صورتها وهي بالنسبة لليد الحية مجرد هولي وأن كانت بالنسبة للحم والعظم الذي تتكون منه لا تزال صورة . الصورة — بوضوح — إذن — ليست مجرد شكل لأن اليد الميتة لا تفقد شكلها — والصورة تتضمن كل صفات الشيء ، والهولي هي ما له صفات ، لأن الصفات كلها كليات . أن قطعة الذهب صفراء وهذا يعني ببساطة أنها تشترك في الصفرة مع قطع الذهب الأخرى والأشياء الصفراء الأخرى . والقول من الشيء أنه يتصف بصفة ما يعني وصفه ضمن فئة وما تشترك فيه الفئة هو شيء كلي ، والشيء بدون صفات لا يمكن أن يوجد كما أن الصفات لا يمكن أن توجد بدون الشيء وهذا مماثل لقولنا أن الصورة والهولي لا يمكن أن توجدا منفصلتين .

الهولي — إذن — علامة تماما ، أنها ( البنية ) التي تضم كل شيء ، وهي لا تضم في ذاتها أية صفة ، أنها لا صفات لها ، أنها لا تعين بدون صفة . وما يعطى الشيء تعينا وطابعا وصفة وما يجعله هذا الشيء أو ذاك هو صورته .

وبالتالي لا توجد فروق في الهولي فالشيء لا يمكن أن يختلف من غيره إلا بأن تكون له صفات مختلفة . ولما كانت الهولي بلا صفات فليس فيها فروق وهذا يبين في ذاته أن الفكرة الأرسطية عن الهولي ليست تماثل فكرتنا عن الجواهر الفيزيائي . فحسب استخدامنا الحديث يختلف نوع المادة عن نوع آخر فيختلف الفحاس من الحديد ، لكن هذا الفرق هو فرق صفة

والصفات كلها عند أرسطو جزء من الصورة ومن ثم فعنده إن اختلاف الفحاس من الحديد ليس مسألة اختلاف في الهيولى بل اختلاف في الصورة . وعلى هذا يمكن للهيولى أن تصبح أى شيء حسب الصورة المطبوعة عليها ، إن الهيولى هي إمكانية كل شيء وإن كانت هي في الواقع ليست شيئاً ، وهي لا تصبح شيئاً إلا بإحرازها للصورة ، وهذا يؤدي مباشرة إلى أكبر تناقض أرسطى هام بين القوة والفعل . القوة هي نفسها الهيولى والفعل هو الصورة ، فالهيولى هي كل شيء بالإمكانية فهي قد تصبح كل شيء وهي بالفعل ليست شيئاً ، أنها مجرد إمكانية أو قدرة على أن تصبح شيئاً ، ولكن ما يعطى الهيولى تمينا على أنها هذا أو ذلك وما يجعلها شيئاً فعليا هو الصورة وهكذا فإن واتسبة الشيء هي بكل بساطة صورته .

ولقد ظن أرسطو أنه بالتناقض بين القوة والفعل قد حل المشكلة القديمة الخاصة بالضرورة ، وهي لغز طرحه الإيليون ولم يكف هن إثارة الاضطراب لدى المفكرين اليونانيين . كيف تكون الضرورة ممكنة ؟ أن انتقال الوجود إلى الوجود ليس ضرورة فهو لا يتضمن أى تغير ، وإن انتقال اللاوجود إلى الوجود مستحيل لأنه لا يمكن ظهور شيء من العدم . وعند أرسطو أن الخط الحاد الفاصل بين اللاوجود والوجود ليس موجودا ولقد أحل محل هذه المصطلحات المطلقة المصطلحين النسبيين : القوة والفعل وهما متداخلان مليئان بالظلال . والقوة هي فلسفته محل اللاوجود في المذاهب السابقة وهي محل اللفز لأنها ليست وجود مطلقا ، أنها لا وجود بقدر أنها لا شيء بالفعل ، لكنها وجود لأنها وجود بالقوة والإمكان . لهذا لا تتضمن الضرورة القوة المستطيلة من العدم إلى الشيء ، أنها تتضمن التحول من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل . ومن ثم فإن كل تغير ، كل حركة هو انتقال القوة إلى الفعل ، انتقال الهيولى إلى الصورة .»

ولما كانت الهيولى ليست في ذاتها شيئاً ، مجرد قدرة مجردة غير متحققة حيث أن الصورة هي الفعل ، هي الوجود الشامل والمتكامل ملته يترتب على هذا أن الصورة ليست شيئاً أرقى من الهيولى . لكن الهيولى هي ما يصبح الصورة . لهذا فمن ناحية القريب الزمنى الهيولى أسبق والصورة لاحقة .



ولكن في الترتيب الفكري وفي الواقع الأمر معكوس ، فعندما نقول أن الهيولي هي امكانية ما سيصبح لمانه ينضم ان ما ستصبح عليه مائل من قبل فيها مثاليا وبالإمكان وأن لم يكن مفعليا . لهذا فان الغاية مائلة من قبل في البداية . ان شجرة البلوط قائمة في جوزة البلوط على نحو مثالي والا فان شجرة البلوط تصدر عن جوزة البلوط اطلاقا . ولما كانت كل صيرورة هي نحو غاية ولا تحدث الا من اجل غاية ، فان الغاية هي المبدأ العامل والعلة الحقيقية للصيرورة . الحركة لا تنتج بقوة غرضية آلية بالدفع من الخلف بل بقوة جذب مثالية تجذب الشيء نحو غاية كما تجذب قطعة الحديد للمغناطيس . ان الغاية هي التي تمارس هذه القوة ولهذا فان الغاية يجب ان تكون مائلة في البداية لانها لو لم تكن مائلة فلن تستطيع ان تمارس أية قوة . وهي ليست مائلة بحسب في البداية ، انها خارجية عنها أيضا لان الغاية هي علة الحركة والعلة من الناحية المنطقية اسبق من نتيجتها . وهكذا نجد ان الغاية أو مبدأ الصورة هو الاول المطلق في الفكرة والواقع وأن تكن الأخيرة في الزمن . فاذا سألنا — اذن — ما هي تلك الحقيقة المتعلقة عند أرسطو ، ما هو المبدأ الاول الذي يصدر عنه الكون كله فان الجواب هو الغاية ، مبدأ الصورة ، ولما كانت الصورة هي الشكل ، المثال ، فاننا نثبت ان هذه الأطروحة الأساسية هي نفسها أطروحة افلاطون ، انها أطروحة كل مثالية وهي ان الفكر الكلي، العقل هو الوجود المطلق ، أساس العالم . ولا يختلف عن افلاطون الا في انكار ان الصورة لها وجود بمعزل عن الهيولي التي تعرض الصورة نفسها فيها .

ان هذه المسألة برمتها ربما تبدو للذهن البسيط غير المركب على انها غريبة . ان الوجود المطلق عندما يتدفق في الكون يجب ان يوصف بأنه ذلك الذي يقع في نهاية تطور الكون والفلسفة يجب ان تطلق لتبرير هذا بتأكيد ان الغاية سابقة على البداية حقا ، وهذا كله بعيد تماما عن نمط تفكير الانسان العادي ولهذا يبدو منفردا ملتبسا بالتناقض الظاهري لكن المسألة ليست غريبة كما انها ليست متناقضة ، فهي صائقة وحقيقية وهي لا تبدو للانسان العادي الا لأنها تضرب في الأشياء أعمق ما يستطيع . وهذه الفكرة هي في الواقع جوهرية لمثالية متطورة والى ان يتم التقاطها لا يكون

هناك تقدم في الفلسفة . ونهجها يعد حكما رائعا فيما إذا كانت لدى الإنسان المية بالنسبة للفلسفة أم لا . والحقيقة أن كل الفلسفات من هذا النوع تعتبر الزمن غير حقيقي ، تعتبره مجرد مظهر . ولما كان الأمر هكذا فإن علاقة الوجود المطلق أو الله بالعالم لا يمكن أن تكون علاقة زمن على الإطلاق .

وفكرة الإنسان العادي هي أنه إذا كان هناك مبدأ أول أو أنه على الإطلاق ، فيجب أن يكون موجودا قبل أن يبدأ العالم ثم بعد هذا ربما بملايين السنين يحدث شيء نتيجة يظهر العالم إلى حيز الوجود . وهكذا يجري تصور المطلق على أنه العلة والعالم على أنه المعلوم والعلة دائما تسبق معلولها في الزمن أو إذا اعتقدنا أن العالم ليست له بداية على الإطلاق فإن تفكير الإنسان العادي يفضي به إلى الاعتقاد بأنه ليس ضروريا في تلك الحالة افتراض مبدأ أول على الإطلاق . لكن إذا كان الزمن مجرد مظهر فإن هذه الطريقة كلها للنظر إلى الأشياء يجب أن تكون خاطئة . أن الله ليس متمنا بالعالم ارتباط العلة بالمعلوم ، أنها ليست علاقة زمن على الإطلاق ، أنها علاقة ( منطوقية ) ، والله هو بالأحرى المقدمة المنطقية والعالم هو نتيجتها حتى أن الله إذ منح جاء العالم بالضرورة في أعقابها بمثل ما تعطى المقدمة النتيجة القريبة . وهذا هو السبب الذي دفعنا ونحن مناقش فلاطون أن نقول أنه من الممكن ( استنباط ) العالم من مبدأه الأول . فإذا كان المطلق هو مجرد علة العالم في الزمن فإنه لن يفسر العالم فالأمر كما ذكرت كثيرا من قبل . المثل لا تفسر شيئا . ولكن إذا كان العالم مستنبط من المطلق فإن العالم يتم تفسيره ، يكون هناك ( غرض ) لا علة وهو غرض عقل بمثل ما تشكل المقدمة الغرض المعنى للتوسط إلى النتيجة . أن نتيجة القياس ترتب على المقدمات أي أن المقدمات تأتي أولا والنتيجة تأتي . لكن المقدمة لا تأتي أولا أي الفكر لا في الزمن . أنه تابع منطقي لا تابع زمني ، وبالمثل فإن المطلق أو الصورة بلغة أرسطو هي من الناحية المنطقية أولا لكنها ليست الأولى في الترتيب الزمني وبالرغم من أن الصورة هي الغاية فإنها في الفكر هي البداية المطلقة المطلقة ومن ثم فهي أساس العالم ، أنها المبدأ الأول الذي منه يصدر العالم . وقد يكون هناك اعتراض أنه إذا كانت علاقة المطلق بالعالم ليست علاقة زمن إذن فإن الصورة لا تعود نهاية بقدر ما تكون بداية . وهذا الاعتراض هو أساءة فهم لفلسفة أرسطو . فبالرغم من أن الأشياء في الزمن تسمى نحو الغاية أو النهاية على الإطلاق ، أو — بقول آخر —

ان الغاية لا يتم الوصول اليها اطلاقا . ان علاقتها بالعالم كغاية هي علاقة منطقية وليست علاقة زمنية وبالنسبة للزمن الكون بلا بداية ولا نهاية .

ولما كانت السيرة في العالم هي ارتقاء مستمر للهوى الى الصور الارقى والادنى ، فيرتب على هذا ان الكون يعرض سلما مستمرا للوجود . وما هو ارضى في السلم حيث تسود الصورة فان الادنى هو ما تفوق الهوى فيه الصورة . وفي أسفل السلم ستكون هناك الهوى الهلالية المطلقة وفي قمة الصورة اللامائية المطلقة . وعلى أية حال فان هذين الطرفين تجريدان ، فلا أحد منهما يوجد لان الهوى والصورة لا يمكن أن تنفصلا . وما يوجد يأتي في موضع ما بين الاثنين ومن ثم يعرض الكون عريضة من التدريجات المستمرة . وتحدث الحركة والتغير بجهد للانتقال من الادنى الى الارقى تحت تأثير القوة الجاذبة للغاية .

وما يأتي في قمة السلم ، الصورة المطلقة ، بسميه ارسطو الله . وتعريفات صفة الله تترتب على هذا الوضع بالطبع ، أولا ، لما كانت الصورة هي الفعل فان الله وحده هو الواقعي على نحو مطلق ، فهو وحده الحقيقي ، وكل الموجودات غير واقعية بشكل ما . ان الارقى في السلم هو الأكثر واقعية لانه يمتلك المزيد من الصورة . وسلم الوجود هو أيضا سلم للواقع وهو يتأرجح من خلال تدريجات لا متناهية من الحقيقي المطلق وهو الله السي اللاحتيقي المطلق وهو الهوى الهلالية . ثانيا : لما كان مبدأ الصورة يحتوي على العلل الصورية والغائية والفاعلة فان الله هو كل هذه العلل . ولما كان الله هو العلة الصورية فانه هو المثال ، انه فكر ، علة — ولما كان الله هو العلة الغائية فانه الغاية المطلقة ، انه ذلك الذي تسعى اليه كل الموجودات ، وكل موجود له دون شك غايته في ذاته ولكن لما كان الله هو الغاية المطلقة فانه يشتمل على كل الغايات الادنى . ولما كانت غاية كل شيء هي الكمال المتكامل للشيء فان الله باعتباره الغاية المطلقة هو الكمال المطلق . واخيرا لما كان الله هو العلة الفاعلة فانه العلة المطلقة للحركة والسيرورة . انه المحرك الأول وعلى هذا فان الله نفسه غير متحرك . ويكون المحرك الأول غير متحرك نتيجة لضرورة لتصوير ارسطو له كغاية وكصورة ، فالحركة هي انتقال الشيء نحو غايته ، والغاية المطلقة لا يمكن أن تكون لها غاية

وراءها ومن ثم لا يمكن أن تتحرك . وبالمثل ، الحركة هي انتقال الهيولى الى الصورة . والصورة المطلقة لا يمكن أن تنتقل الى صورة ارقى ومن ثم فهي غير متحركة غير أن الحجة التي يستخدمها أرسطو نفسه كثيراً لتأسيس حركة المحرك الاول هي أنه عالم بتصوره غير متحرك فلن تظهر أية علة للحركة ، ان الشيء المتحرك قد يتحرك بشيء متحرك آخر ، وحركة هذا الشيء الآخر يتطلب علة أخرى ، ماذا كانت هذه العلة الجديدة هي نفسها متحركة فلاننا يجب ان نبحث عنه لحركتها وإذا استمرت هذه العملية الى الابد فلن يتم تفسير الحركة ولا تظهر العلة الحقيقية ، لهذا فان العلة الحقيقية والمطلقة يجب — لهذا — ألا تكون متحركة .

ويبدو هذه الحجة الاخيرة كما لو كان أرسطو يفكر الآن في إطار النزعة الالوية ، انها تبدو كما لو كان المحرك الاول هو في بداية الزمن حيث يعطى الاشياء دفعة للانطلاق وليس هذا ما يقصده أرسطو ، فالعلة الفاعلة الحقيقية هي العلة الغائية ، والله لا يكون هو المحرك الاول الا في صفته كغاية نهائية وبالنسبة للزمن فلا تكون ولا الحركة فيه لها أية بداية ، وكل علة بيكتاتيكية لها علتها بدورها والى ما لا نهاية . والله ليس علة أولى بالمعنى الخاص بنا — أى ليس علة آلية أولى تكون قبل العالم وتخلقه . انه علة غائية تعمل من الغاية ولكنه على هذا النحو هو سابق منطقيا على كل بداية وكذلك المحرك الاول .، ولما كان الكون ليست له بداية في الزمن فإنه ليست له نهاية في الزمن ، وسيستمر الى الابد .، وغليفة هي الصورة المطلقة ولكن لا يمكن التوصل . اليها لانها لو كانت هكذا فهذا يمتنى أن الصورة المطلقة توجد بينما نحن رأينا أن الصورة لا يمكن أن توجد بمعزل عن الهيولى .

ان الله مكر ، ولكنه مكر من أى شيء ؟ باعتباره صورة مطلقة ليس هو صورة الهيولى بل صورة الصورة . وهيولاه — اذا جازلنا القبول — صورة . والصورة باعتبارها الكل هي الفكر ، وهذا يعطينا تعريف أرسطو الشهير لله على أنه « فكير الفكر » انه لا يفكر الا في ذاته ، انه ذات وموضوع تفكيره . ان الناس باعتبارهم فائين يفكرون في الاشياء المادية كما أفكر الآن في الورقة التي اكتب

عليها وكذلك يفكر الله في الفكر . بمصطلحات أكثر حداثة هو وعى ذاتى ، انه الذات — الموضوع المطلق . وأن تصور الله وهو يفكر في أى شيء مـدا الفكر لهو تصور محال لان غاية كل تفكير آخر خارج الفكر نفسه . اذ اننا فكرت في هذه الورقة فان علة تفكيرى وهى الورقة خارجة عنى . لكنه تفكير الله باعتباره الغاية المطلقة لا يمكن ان تكون له أية غلية خارج ذاته . فلو قرر الله أن يفكر في أى شيء عدا الفكر فسوف يتحدد بذلك الذى ليس هو . وبتمبير آخر عن الفكرة نفسها يلجأ أرسطو الى اللغة التشبيهية فيقول ان الله يعيش في نعمة أبدية ونعمته قائمة في تأمل دائم لكماله .

ويمكن للإنسان الحديث ان يسأل على نحو طبيعى ما اذا كان اله أرسطو شخصا . لن نفيد النزعة القطعية هنا ، فـأرسطو — مثل أفلاطون — لا يناقش هذه المسألة على الإطلاق ، ولم يفعل هذا أى يونانى ، انه سؤال حديث . وما علينا ان نفعله هو ان ننظر للمسألة من زاويتين . بالنسبة للشخصية نجد ان اللغة التى يستخدمها أرسطو تتضمنها . فاستخدام كلمة الله نفسها يدل على المطلق او الصورة يوحى بفكرة الشخصية وعندما ينطلق في الحديث عن الله باعتباره يسكن في نعمة أبدية فان هذه الكلمات اذا أخذت حرفيا لا يمكن ان تعنى سوى ان الله شخص مدرك . فاذا قلنا ان هذه اللغة ليست سوى مجرد لغة تشبيهية فيمكن الرد علنا بأن أرسطو من ناحية المبدأ يعترض على اللغة التشبيهية وكان كثير الاعتراض على أفلاطون لاستخدامه هذه اللغة وما يطلبه هو المصطلح العلمى الحرفى الدقيق وأنه لا يحطم مبداه الخاص بالتمبير الفلسفى بمجرد استخدام العبارات الشعرية .

ماذا نظرنا الى الجانب الآخر من القضية فيجب أن نسأل أنفسنا . أولا المقصود بالشخصية . والان ، بدون الدخول في مناقشة عميقة حول هذه الفكرة الزئبقية يمكننا الرد بأن الشخصية تتضمن (فردا ووعيا بوجودا) ، ولكننا نجد في المقام الاول أن الله صورة مطلقة والصورة هى الكلى وما هو كلى دون أى جزئى فيه لا يكن ان يكون فرديا ، لهذا فان الله لا يمكن ان يكون فرديا . ثانيا ، الصورة بدون هيولى لا يمكن ان توجد . ولما كان الله صورة بدون هيولى فانه لا يمكن أن يسمى موجودا وأن كلن هو الحقيقى بالمطلق ، وهذا يعنى انه ليس شخصا . وأن الحط من شأن الحقيقى الى مسنوى الموجود وتحويل الكلى الى فردى هو بالضبط الخطأ الذى لام أرسطو أفلاطون

عليه ، وهو عين الخطأ الذى كان الموضوع الكلى لفلسفته لعلاج المسألة .  
فإذا امتقد أن الله شخص فانه يرتكب الخطأ نفسه بصورة خطيرة .

اذن لدينا مرضان كلاهما يتضمنان أن أرسطو متهم بعدم الاتساق .  
فإذا كان الله ليس شخصا اذن تكون لفغة أرسطو لفغة تشبيهية ويكون استخدامه  
لمثل هذه اللفغة غير متنسق مع اعتراضه الجذرى على استخدامها . وهذا  
— على أية حال — مجرد عدم اتساق فى اللفغة لا الفكر ، وهذا لا يعنى  
أن أرسطو يناقض نفسه حقا ، وكل المقصود هو أنه بالرغم من أنه شرع فى  
التعبير عن فلسفته بمصطلحات عليية فنية واستبعاد اللفغة التشبيهية . فانه  
وجد نفسه مضطرا فى صفحات قليلة لاستخدامها . أن هناك بعض الافكار  
الميتافيزيقية مجردة لدرجة أنه يستحيل التعبير عنها على الإطلاق بدون  
استخدام لغة التشبيه . أن اللفغة هى صفاة الناس العاديين للأغراض  
العامة وهذه الحقيقة ترغم الفيلسوف فى الغائب على استخدام المصطلحات  
التي يعرف أنها تشبيهية بالنسبة لمعناه من شأن أن تعبر بدقة عنه . وربما  
تجد كل فلسفة فى العالم نفسها أحيانا واقعة تحت هذه الضرورة ، وإذا كان  
أرسطو قد فعل هذا وكان غير متنسق مع نفسه فميا فلا عجب فى الأمر  
ولا يتضمن هذا مثوبة توجه ضده . لكن الفرض الآخر القائل أن الله شخص  
يعنى أن أرسطو يقع فى تناقض فى الذكر لا مجرد التناقض فى الكلمات ولا  
يكون الأمر متعلقا بمجرد تفصيلا غير هامة بل بالنسبة للطروحة المحورية فى  
مذهبه وهذا يعنى أنه يسلفه نفسه بجعل تصوره لله يتناقض تناقضا  
تابا مع جوهريات مذهبه .

فما هو لب فلسفة أرسطو ؟ أن لب هذه الفلسفة هو أن المطلق هو الكلى  
لكن الكلى لا يوجد بمعزل عن الجزئى . ولقد قدم أفلاطون  
الفكرة الواردة فى الشطر الاول من العبارة واضاف  
أرسطو الشطر الثانى منها وهذا هو انجوهر فى فلسفته . وتأكيد أن الله ،  
الصورة المطلقة ، يوجد كفراد لأمر متناقض . وليس من المحتمل أن يتناقض  
الحيوية وبطريقة تعنى أن مذهبه يتباوى على أرسطو فى مثل هذه المسألة  
الأرض كبيت من الرمال .

وما أنخلص اليه هو أنه لم يكن قصد أرسطو أن ما يسميه الله يجب اعتباره شخصاً ، غائلة فكر ولكنه ليس فكراً ذاتياً . أنه ليس فكراً موجوداً في عقل ، بل هو فكر موضوعي حقيقي في ذاته بمعزل عن أى عقل يفكر فيه مثل أفلاطون غير أن خطأ أفلاطون هو افتراض أنه لما كان الفكر حقيقياً وموضوعياً لم يجب أن يوجد ولقد تجنب أرسطو هذا الخطأ . والفكر المطلق هو الحقيقي باطلاق لكنه لا يوجد . وبمفهوم الله تختتم ميتافيزيقا أرسطو .

### (٤) الفيزياء أو فلسفة الطبيعة

إن الكون الموجود هو سلم الوجود العام يقع بين طرفين من الهيولى الهلالية والصورة انلامادية ، غير أن هذه الحقيقة لا يجب تأكيدها كمجرد مبدأ علم ، بل يجب متابعتها بالتفصيل . أن انتقال الهيولى الى الشكل يجب أن يتضح في مراحل الهيولى المختلفة في عالم الطبيعة . وهذا هو موضوع الفيزياء أو فلسفة الطبيعة عند أرسطو .

إذا أردنا أن نفهم الطبيعة فعلياً أن نضع في الإذهان بعض الآراء العامة . أولاً : لما كانت الصورة تتضمن الغاية فإن العملية الكلية في العالم باعتبارها انتقالاً من الهيولى الى الصورة هي حركة نحو غايات في الأساس . ولكل شيء في الطبيعة غايته ووظيفته فليس هناك شيء بدون غرض والطبيعة تبحث في كل موضوع من اجراء افضل الممكنات . ونحن نجد في كل موضوع شواهد للتصاميم والخطا العقلية . وفلسفة أرسطو في الطبيعة في جوهرها فلسفة غائية . وعلى أية حال لا يستبعد هذا مبدأ الآلية . وبحث العلل الآلية جزء من مهمة العلم لكن العلل الآلية بدورها تصبح في النهاية غائية لأن العلة الفاعلة الحقيقية هي العلة النهائية الغائية .

ولكن إذا لم يكن هناك شيء في الطبيعة بلا هدف أو بلا جدوى فلا يجب تفسير هذا بروح ضيقة الافق أن هذا الرأي لا يعني أن كل شيء يوجد من أجل استخدام الإنسان وأن الشمس قد خلقت لامعانة النور بالنهار

وخلق القمر ليمطيه النور بالليل وأن النباتات والحيوانات لم توجد الا لتغذيته من الحق العول بشكل ما. ان كل شيء آخر تحت ملك القمر هو ( من اجل ) الانسان لان الانسان هو أعلى درجة في سلم الموجودات في هذا المحيط الارضى ولما كان هو الغاية الاعلى لثمة يتضمن كل الغايات الأدنى . ولكن هذا لا يستبعد ان الكائنات الأدنى لها غايتها الخاصة وانها توجد لذاتها وليس لنا .

وهناك خطأ آخر يجب تجنبه وهو افتراض ان انتصايم في الطبيعة تعنى ان الطبيعة وأعية بتصايمها او ان نفترض من جهة أخرى ان هناك وعيا وجسودا خارج العالم الذى يدبره ويتحكم فيه . ان هذا الافتراض الاخر مستبعد لأن الله ليس شخصا وأعي موجودا والافتراض الاول مستبعد بسبب مبثقة الباطنية . والوجود الوحيد على هذه الارض الموعى بغاياته هو الانسان . وهناك حيوانات مثل النحل والنمل تبدو انها تعمل على نحو عقلى وأن نشاطاتها تبدو انها محكومة بالتصايم ، ولكن هذا لا يفترض انها كائنات عاقلة ، وهى تحقق غاياتها بالفرية . وعندما تصل الى المادة اللاعضوية نجد حتى هنا ان حركاتها غرضية ولكن ليس هناك مخلوق يفترض انها حركات متعددة وواعية . وهذه النشاطات المتكيفة للطبيعة الدنيا هي في الحقيقة من عمل العقل لكنه ليس عقلا موجودا أو واعيا ذاتيا وهذا يعنى ان الفريزة وحتى القوى الآلية مثل الجاذبية هي في جوهرها عقل . لا يعنى هذا انها مخلوقة بالعقل ، بل (هي) انقل وهو يتكشف في الاشكال الدنيا . ولقد سبق وأنا أعلق على ثنائية لفلاطون في الحس والعقل ان ذكرت ان أية فلسفة حقيقية بالرغم من اقرارها بالفرقة بين الحس والعقل يجب — مع هذا — ان تجد موضوعا لوحدها ويجب ان تظهر ان الحس ليس سوى شكل ادنى للعقل ولقد استوعب ارسطو هذه الفكرة تماما ولم يوضح لحسب ان الحس هو العقل بل قال حتى ان أوجه نشاط المادة غير العضوية مثل الجاذبية هي عقل . والمحصلة ان الطبيعة رغم انها تعمل من خلال العقل ليست واعية بهذا وهى تفعل هذا على نحو فريزي وتلقائى وهى أشبه بالفنان البدع الذى يشكل موضوعاته الجميلة بالفريزة أو كما يجب ان نقول بالالهام دون ان يطرح أمام عقله الغاية التى يجب تحقيقها أو القواعد التى يجب اتباعها لى تحقيق .



وفى عملية الطبيعة أو سيرورتها الصورة دائما هى التى ترغب الهوىلى والهوىلى هى التى تتغير وتعترض . وحركة العالم الكلية هى جهد الصورة لتشكيل الهوىلى ولكن لما كانت للهوىلى فى ذاتها قوة مقارئة فان هذا الجهد لا ينجح دائما ، وهذا هو السبب الذى يجعل الصورة لا تستطيع ان توجد بدون الهوىلى لانها لا تستطيع ان تقهر تماما النشاط المعرقل للهوىلى ومن ثم لا يمكن للهوىلى ان تذوب تماما فى الصورة . وهذا يفسر ايضا ما يحتث عرضا فى الطبيعة من وجود شواذ ووحوش ومشوهين فهنا نجد ان الصورة قد فشلت فى ان تذل الهوىلى ، لقد فشلت الطبيعة فى تحقيق غايتها . ولهذا فان العلم يجب ان يدرس ما هو طبيعى وعادى لا ما هو شاذ ومشوه وفى العادى تبدى أغراض الطبيعة ويمكن فهم الطبيعة من خلال ما هو عادى . وأرسطو مغرم باستخدامه الدائم لكلمتى « طبيعى » و « غير طبيعى » لكنه يستخدمها دائما بهذا المعنى الخاص . ما هو طبيعى هو ما يحقق غايته حيث تفجح الصورة فى السيطرة على الهوىلى .

ما من مذهب فى الفيزياء يمكنه ان يتجاهل الافكار الرئيسية الخاصة بالحركة أو المكان والزمان . ولهذا يجد أرسطو من الضرورى ان ينظر فى هذه الامور . الحركة هى انتقال الهوىلى الى الصورة وهى أربعة أنواع : أولا الحركة التى تؤثر فى جوهر الشيء بتكوينه وفنائه . ثانيا : تغير الكيف . ثالثا : تغير الكم بالزيادة والنقصان . رابعا : النقلة أو التغير فى المكان . وأهم هذه الحركات وأكثر أساسا الحركة الأخيرة .

يرفض أرسطو تعريف المكان بأنه الخلاء فالمكان الفارغ استحالة . وهنا — ايضا — لا يتفق مع رأى الملطون والفيثاغوريين القائلين بأن العناصر تتكون من أشكال هندسية ويرتبط بهذا اعتراضه على الفرض الاالى القائل ان كل كيف مؤسس على الكم أو على التركيب والتفكيك ، فالكيف له وجوده الحقيقى الخاص به وهو يرفض ايضا الرأى القائل ان المكان شيء فيزيائى فلو كان هذا حقيقيا لمسيكون هناك جسمان يشغلان المكان نفسه فى الوقت نفسه وهما الشيء والمكان الذى يشغله ، ومن ثم ليس هناك سوى تصور المكان على انه الصمد ، لهذا فان المكان حد الجسم

المحيط ازام ما هو محاط ، وكما سوف نقبين فيما بعد في سياق آخر لا يمتد ارسطو المكان لا متناهايا .

وينحدد الزمان على انه مقياس الحركة بالنسبة لما هو سابق وما هو لاحق والزمن يعتمد في وجوده على الحركة فاذا لم يكن هناك تغير في الكون فلن يكون هناك زمن . . ولما كان الزمن هو معيار أو حساب الحركة فلنه يعتمد في وجوده على عقل حاسب واذا لم يوجد عقل يحسب فلن يكون هناك زمن ، وهذا يشكل صعوبة بالنسبة لنا اذا تصورناه حيث لا توجد موجودات واعية . غير ان هذه الصعوبة لا وجود لها عند ارسطو فهو يؤمن بأن الناس والحيوانات موجوده منذ الازل . ومن ثم فلن خافستوى الزمن هما : التغير والوعي ، الزمن هو تتابع الافكار . فاذا افترضنا على ان التعريف سىء لأن القتابع يتضمن الزمن من قبل فانه لن تكون هناك اجابة ممكنة دون شك .

وبالنسبة للانقسام اللامتناهى للمكان والزمان والافاز المتعلقة بهما عند زيفون فلان من رأى ارسطو أن المكان والزمان ينقسمان بالاكثانية الى ما لا نهاية لكنهما لا ينقسمان الى ما لا نهاية بالفعل ، ليس هناك شيء يمنعنا من أن نستمر الى الابد في عملية التقسيم ، لكن المكان والزمان لا يتدرجان في التجزية كنسبة لا متناهية .

وبعد هذه التمهيدات يمكننا أن ننقل للنظر في الموضوع الرئيسى للفيزياء وهو سلم الوجود ، علينا ان نلاحظ في المقام الاول انه سلم للقيم ايضا . فما هو ارقى في سلم الوجود له قيمة اكبر لان مبدأ الصورة متقدم اكثر منه . ويتضمن هذا أيضا نظرية في التطور ، فلسفة للترقى . أن الأدنى يتطور الى الارقى . وعلى أية حال انه لا يترقى ويتطور هكذا في الزمن . أن الصورة الأدنى تنتقل في الوقت المناسب الى الصورة الارقى ، لكن هذا ليس الا اكتشافا في الأزمنة الحديثة ، ومثل هذ التصور كان مستحيلا بالنسبة لارسطو ، فعنده أن الاجناس والانواع خالدة ليس لها بداية أو نهاية . الناس الامراد يولعون ويموتون لكن النوع الانسانى لا يموت أبدا وهو يظل موجودا دائما على الأرض ، والشيء نفسه حقيقى بالنسبة للنباتات والحيوانات . ولما كان الانسان موجودا دائما فلنه لا يتطور في الزمن من

وجود أدنى . ليس هناك مجال هنا لاداروينية ، فبأى معنى إذن تكون نظرية أرسطو هنا نظرية فى التطور أو الفرقى ؟ العملية الواردة ليست عملية زمانية ، أنها عملية منطقية والتطور هو تطور منطقى . أن الأدنى يحتوى الأرقى دائما بالإمكانية . أن الإنسان موجود فى الفرد بالإمكان . والأرقى يحتوى الأدنى فعليا — الإنسان هو فرد ولكن هناك أضافة أيضا . وما هو موجود ضمنيا فى الصورة الأدنى موجود جهرة فى الصورة الأرقى ، والصورة التى تقبى بمنية وهى تفاضل من أجل الضوء فى الأدنى تحقق ذاتها فى الأرقى . الأرقى هو نفسه الأدنى لكنه الشيء نفسه بحالة اضافية أزيد ، الأرقى يعترض الأدنى ويعد أساسه . الأرقى هو الصورة حيث الأدنى هو الهيولى . الأرقى هو بالفعل ما يكافئ الأدنى لى يكونه . ومن ثم فإن الكون كله هو سلسلة متصلة . أنه عملية أو سرورة ، ليس عملية زمانية بل عملية خلادة . والحقيقة القصوى الوحيدة أى الله أو العقل أو الصورة المطلقة ينكشف دائما فى كل رحلة من تطوره . وعلى هذا فإن كل المراحل يجب أن توجد جنباً إلى جنب دوما .

والآن إن صورة الشيء هى تنظيمية ومن ثم فإن الأرقى فى سلم الوجود هو الأكثر تنظيها ولهذا فإن التفرقة الأولى التى تقدمها الطبيعة لنا هى بين ما هو عضوى وما هو غير عضوى . ولقد كان أرسطو هو مكتشف فكرة العضوية كما كان مخترع الكلمة . فى أسفل سلم الوجود توجد الهيولى اللاعضوية . والهيولى اللاعضوية هى أقرب شيء موجود للهيولى الهلامية المطلقة التى لا توجد بطبيعة الحال فى العالم اللاعضوى تسود الهيولى لدرجة أن تلتهم الصورة ونحن نتوقع أن نرى الكلى وهو يعرض نفسه فيها بطريقة غامضة ومعتبة . إذن ما هى صورتها ؟ وهذا التساؤل يرد أيضا على نحو ما نفساهل من وظيفتها أو غايتها أو نشاطها الجوهرى . أن غاية الهيولى اللاعضوية هى غاية خارجة عنها . الصورة لم تدخل فيها حتا على الإطلاق وتظل خارجها . ومن ثم فإن نشاط الهيولى اللاعضوى ليس إلا الحركة فى المكان نحو غاية الخارجية وهذا هو ما تسميه فى الأزمنة الحديثة الجاذبية . ولكن أرسطو يرى أن كل عنصر له حركته الخاصة والطبيعية ، وغايته أنها يجرى تصورها مكانيا فحسب

ونشاطه هو الحركة نحو « وضعه الملائم » وعندما يصل إلى غايته يستقر .  
 ان حركة النار الطبيعية هي حركة للأعلى ، ونستطيع أن نسمى هذا مبدأ  
 التطاير للأعلى مقابل الجاذبية ، ولقد تعرض أرسطو للنقد الرخيص بسبب  
 استخدامه المتكرر للطبيعي واللامطيبي ، فلقد قيل أنه كان قانصا بتفسير  
 عمليات الطبيعة بأن يطلق عليها تعبير « الطبيعي » . ماذا سالت شخصاً غير  
 متعلم لماذا تسقط الأشياء الثقيلة فقد يرد بقوله « أوه ! أنها تسقط ( بشكل  
 طبيعي ) » وهذا يعني أن الإنسان لم يفكر في المسألة على الإطلاق ويعتقد  
 أن ما هو مألوف إليه تماماً هو أمر « طبيعي » ولا يحتاج لتفسير . ولقد  
 ألهم أرسطو بأن تفكره عقيم على هذا النحو . لكن الأمر ليس على هذا  
 النحو لاستخدامه لكلمة « طبيعي » لا يدل على نقص تفكيره فهنا نجد  
 مكرة . مما لا شك فيه أنه مخطيء تماماً في العديد من حقائقه . . فمثلا ليس  
 هناك مبدأ للتطاير الأعلى في الكون كما يقول . . ولكن هناك مبدأ للجاذبية  
 وعندما يقول أن من « الطبيعي » للأرض أن تتحرك للأعلى فإنه لا يعني أن  
 هذه الحقيقة مكتوبة بل أن مبدأ الصورة أو عقل العالم يكشف نفسه هنا بعناية  
 ليبحث حركة بلا هدف ولا غرض نسبيا في خط مستقيم . وعلى أية حال  
 أنها ليست بلا هدف على نحو مطلق فلا يوجد شيء في لأعالم هكذا والفرض هنا  
 هو بكل بساطة حركة الهبولى نحو غايتها قد لا يكون هذا صادقا أو غير صادق  
 لتفسير الجاذبية ولكن هل كان هناك أحد في ذلك الوقت لديه تفسير  
 أفضل ؟

وهذا يعطينا أيضا المفتاح للفرقة بين اللاعضوى والعضوى . إذا كانت  
 الهبولى اللاعضوية هي مالة غايته خارجة فإن الهبولى العضوية هي مالة  
 غاية في داخله . وهذا هو الطابع الجوهرى للعضوية أن تكون غايتها من  
 داخلها . أنها مبدأ تطورى ذاتى داخلى ومن ثم فإن وظيفتها ليست سوى  
 تحقق أو تكشف هذه الغاية الداخلية . فببها لا نجد للهبولى اللاعضوية  
 نشاطا سوى الحركة المكانية فإن الهبولى العضوية نشاطها هو النمو وهذا  
 النمو ليس مجرد الإضافة الآلية للهبولى العرضية كما نضيف رطلا من الشاي  
 إلى رطل من الشاي . . أنها النمو الحقيقي من الداخل ، أنها تخريج لما هو  
 داخلى ، أنها تكشف ما هو ضمنى كامن . أنها جعل ما هو بالإمكان جفينا  
 في العضوية يصبح بالفعل . .

وهكذا نجد أن أدنى ما في سلم الوجود هو الهولوى اللاعضوية ومن بعدها الهولوى العضوية حيث يصبح مبدأ الصورة الحقيقية ومحددًا على أنه التنظيم الباطنى للشيء وهذا التنظيم الداخلى هو الحياة أو ما نسميه النفس للعضونة . وحتى النفس الانسانية ليست سوى تنظيم الجسم . والنفس بالنسبة للجسم بمقام الصورة بالنسبة للهولوى . أن مع العضوية نصل إلى فكرة النفس انحية . لكن هذه النفس الحية هي نفسها لها درجات أدنى وأعلى ، والوجود الأعلى هو تحقق أعلى لمبدأ الصورة . ولما كان الجوهرى للعضوية هو التحقق الذاتى فإنه سيمبر عن ذاته أولاً في الحفاظ على الذات . والحفاظ على الذات يعنى أولاً الحفاظ على الفرد وهذا يعطى وظيفة التغذية . ثانياً أنه يعنى الحفاظ على النوع وهذا يعطى وظيفة التناسل . والدرجة الدنيا في المملكة العضوية هي الأجهزة العضوية التي وظائفها الوحيدة هي التغذية والنمو وانجاب أفراد من نوعها ، وهذه هي النباتات . ويمكننا أن نلخص هذا بقولنا أن النباتات لها نفس غائية . ولقد كان أرسطو يعزى كتابة بحث من النباتات وهو مزعم لم ينفذه وكل ما لدينا منه من النبات متأثر في كتبه الأخرى . ولو كان قد تفقد مزعمه فما لا شك فيه أننا كنا سنعرف خطئه . أن أرسطو كان سيبيح كما فعل في حالة الحيوانات أن هناك درجات أدنى وأرقى من العضوية في المملكة النباتية ولكن سيحاول أن يتبع التطور في تفاصيله من خلال أنواع النباتات المعروفة آنذاك .

والثالث في سلم الوجود بعد النباتات الحيوانات ، ولما كان الأعلى يحتوى دائماً الأدنى أن كان يكشف عن تحقق أبعد في الصورة الخاصة به فإن الحيوانات تشترك مع النباتات في وظيفتي التغذية والتكاثر . أما ما هو مفرد بالنسبة للحيوانات وبها ترتفع على النباتات فهو أن لها احساساً . أفن فلن الإدراك الحسى لهذا هو الوظيفة الخاصة للحيوانات وهي لها نفوس غائية وحاسة . ومع الإحساس تظهر اللذة والألم لأن اللذة هي إحساس سار والألم عكس هذا . ومن ثم يظهر الدافع للبحث عن السار وتجنب المؤلم ولا يمكن أن يتحقق هذا إلا بقوة الحركة . وعلى هذا الأساس فإن معظم الحيوانات لها القدرة على التنقل الذى ليس لدى النباتات لأنها لا تتطلب الفتلة نظراً لأنها غير حساسة بالنسبة للذة والألم .

ويحاول أرسطو في كتبه من الحيوانات أن يتحدث عن مبدأ التطور بالتفصيل موضحاً ما هي الأجهزة العضوية الحيوانية الدنيا والعليا . ويربط هذا بوسائل التوالد التي تلجأ إليها الحيوانات المختلفة . أن توالد الجنس هو علاقة العضونة الارثي من النكاث بالتطبيع .

يبدأ سلم الوجود من الحيوانات الى الانسان والجهاز العضوي الانساني يحتوى على مبادئ الاجهزة العضوية الأدنى بطبيعة الحال . ان الانسان يغذى نفسه وينمو ويكثر نومة ويتحرك وهو مزود بالادراك الحسى . لكنه يجب بالاضافة الى هذا أن تكون له وظيفة النوعية الخاصة التي تشكل تقدمه على الحيوانات ، وهذا هو العقل . العقل هو الغاية الملائمة الجوهرية والنشاط الملائم الجوهرى للانسان . ان نفسه غائية وحساسة وعاقلة . لهذا ففى الانسان نجد أن عقل العالم الذى لا يستطيع أن يظهر الا فى الهوى اللامضية كجاذبية وتطايير للاملى وفى النباتات كتغذية وفى الحيوانات كاحساس وظهور اخيراً فى صورته الحقبة على نحو ما هو عليه حتى فى العقل . ان عقل العالم مطلقاً انه يكافح نحو النور لانه يصل اليه ويصبح موجوداً بالفعل فى الانسان ان العملية فى العالم قد نالت غايتها الحقبة .

وفى الوعى الانسانى توجد درجات دنيا وعليا ولقد بذل أرسطو جهوداً مضنية لتتبع هذه الدرجات من الأدنى للاملى . وهذه المراحل الخاصة بالوعى هي ما تسمى عادة « الملكات » غير ان أرسطو يلاحظ ان من العيب التحدث عن ( أقسام ) للنفس كما فعل افلاطون . فالنفس لما كانت كائناً لا ينقسم فاته لا اجزاء لها . هناك جوانب مختلفة لنشاط الوجود الواحد نفسه ، مراحل مختلفة لتطوره . وهى لا يمكن فصلها . والملكة الدنيا — اذا كان علينا ان نستخدم هذه الكلمة — هي الادراك الحسى ، ان ما تحركه فى الشيء هو صفاته ، الادراك الحسى يخبرنا أن قطعة الذهب ثقيلة وصفراء الخ ، اما البنية الضمنية التي تحمل الصفات فلا يمكن ادراكها وهذا يعنى ان الهوى مجهولة والصورة هي المعروفة لان الصفات جزء من الصورة . لهذا فان الادراك الحسى يحدث عند ما يطبع الشيء صورته على النفس وهذه المسألة هامة بالنسبة لما يتضمنه أكثر مما هي

هامة بالنسبة لما نقررده  $\square$  وهذا يكشف تماما التيار المثالي لتفكير أرسطو لأنه اذا كتبت الصورة هي الشيء المعروف في الشيء فانه كلها كان هناك المزيد من الصورة أصبح الشيء معروفا أكثر ، والصورة المطلقة أي الله ستكون معروفة على نحو مطلق . ولما كان المطلق هو وحده المعروف والمعقول والمستوعب على نحو كامل والمتناهي والمادى مجهول بالمقارنة فان هذه وجهة النظر الجوهرية في المثالية وهذا على نقض تام مع الفكرة الشائعة من العقلانية القائلة ان المطلق هو المجهول واليهولى هي المعروفة . في المثالية المطلق هو العقل أو الفكر . فبماذا يمكن معرفته على شكل معقول أكثر من العقل ؟ ماذا يمكن للفكر أن يفهم ان لم يكن الفكر ؟ وهذا لم يقرره أرسطو بالطبع ، لكنه وارد ضمن نظريته في الإدراك الحسى .

والتالى في السلم فوق الحواس الحسى المشترك . وليس لهذا شأن بما نقهه من تلك العبارة الا انه يرتبط بالصورة المتعمدة لصور الذاكر وتنتقل هو جماع الاحساس المحورى حيث تتلاقى الاحساسات المعزولة وتترابط وتكون وحدة التجربة . لقد رأينا ونحن نقول أنالاطون أن أبسط نوع للمعرفة مثل « هذه الورقة بيضاء » لا يتضمن الاحساسات المعزولة فحسب بل يتضمن مقارنتها وتقابلها ( أن الاحساسات المجردة لا تكون حتى الموضوعات لأن كل موضوع هو حزمة مجمعة من الاحساسات . فما يربط الاحساسات المختلفة وخاصة تلك التى نطقها من أعضاء الحس المختلفة وما يعمد مقارنة وفانقضا بينها ويحولها من خليط أسمى من الأوهام الى خيرة محددة ويكون واحد هو الحس المشترك وأدائه الطلب .

وفوق الحس المشترك تالى ملكة التخيل وأرسطو لا يعنى بهذا التخيل الخلاق منذ الفنان بل يعنى قوة يملكها كل أنسان لتشكيل الصور والاختيلة الذهنية . وهذا يرجع الى اثاره في عضو الحس تستمر بعد ان يكف الشيء من التأثير .

والملكة التالية هي الذاكرة وهي مثل التخيل الا انه يرتبط بالصورة المتخيلة التعرف عليها على أنها نسخة من انطباع حس سابق . التذكر أرقى من الذاكرة لصور الذاكرة تترى بعدد من خلال العقل والتذكر هو الاثارة المتعمدة لصور الذاكرة وتنتقل من التذكر الى ملكة العقل التى يختص بها الانسان . غير أن العقل نفسه له درجتان : الدرجة الدنيا تسمى

العقل المنفعل والدرجسة العليا تسمى العقل الفعال ، والعقل له قوة التفكير قبل أن يفكر بالفعل . وهذه القدرة الأخيرة هي العقل المنفعل والعقل هنا أشبه بقطعة ناعمة من الشمع لديها قدرة على تلقي الكتابة عليها لكنها لم تلتق الكتابة بعد . والفاعلية الإيجابية للفكر نفسه هي العقل الفعال . والمقارنة بالشمع لا يجب أن تضللنا نفترض أن النفس لا تتلقى انطباعاتها إلا من الاحساس ، فالفكر الخالص هو الذي يكتب على الشمع .

والآن ان محصلة الملكات بصفة عامة هو ما يسميه النفس ، والنفس — كما رأينا — هي تنظيم أو صورة الجسم ببساطة . وكما أن الصورة لا تنفصل عن الهيولى فإن النفس لا تستطيع أن توجد بدون الجسم ، إنها وظيفة الجسم . وهي بالنسبة للجسم بمثابة البصر للعين . وبهذا المعنى نفسه يرفض أرسطو مذهب الفيثاغوريين وأفلاطون القائل أن النفس تتناسخ في أجسام جديدة وخاصة في أجسام الحيوانات فوظيفة الشيء لا يمكن أن تصبح وظيفة شيء آخر . والنفس بالنسبة للجسم هي بمثابة موسيقى الفلوت بالنسبة للفلوت نفسه ، أنها الصورة التي يكون الفلوت بالنسبة لها الهيولى . وإذا جاز لنا أن نتحدث بشكل تشبيهي قلنا أنها نفس الفلوت ويقول أرسطو أنك تستطيع أن تتحدث بالمثل عن من العزف بالفلوت وقد أصبح متجسدا في سندان الحداد الذي صنعه والنفس تنقل إلى جسم آخر وهذا يستبعد أيضا أي مذهب للخلود لأن الوظيفة تتلاشى مع الشيء ، وسوف نعود إلى هذه النقطة بعد قليل . ولكن نستطيع أن نلاحظ في الوقت نفسه أن نظرية أرسطو في النفس لا تشكل تقدما كبيرا بالنسبة لنظرية أفلاطون بحسب ، بل هي تشكل تقدما كبيرا أيضا بالنسبة للتفكير الشائع في الوقت الحالي . فالتصور العفادي للنفس الذي هو عين تصور أفلاطون هو أن النفس شيء . ولما كانت شيئا فإنه يمكن أن توضع في جسم وتؤخذ منه كما يمكن صب النبيذ في قنينة وسكبها منها ، والرابطة بين الجسم والنفس هي رابطة آلية خالصة فهما لا يرتبطان معا برابطة ضرورية بل بالقوة ، وهما بطبيعتها لا ترابط بينهما ويصعب تبين السبب الذي يجعل النفس تدخل في جسم أصلا إذا كانت في طبيعتها شيئا منفصلا تماما . فغير أن نظرية أرسطو للنفس هي أن النفس لا تنفصل عن الجسم باعتبارها صورة الجسم



وأنت لا يمكن أن تكون لك نفس بدون جسم والرابطة بينهما ليست آلية بل عضوية والنفس ليست شيئا يدخل في الجسم ويفرج منه . أنها ليست شيئا على الإطلاق فانها وظيفة ، غير أن أرسطو في هذا الصدد قام باستثناء لصالح العقل الفعال ، فكل الملكات الدنيا تتلاشى مع الجسم بما في ذلك العقل المتفعل . أما العقل الفعال فهو خالد ولا يغير وهو ليست له بداية وليست له نهاية وهو يأتي للجسم من الخارج ويفارقه عند الموت . ولما كان الله هو العقل المطلق فإن عقل الإنسان يصدر عن الله ويعود إليه بعد أن يكف الجسم عن أداء وظيفته . ولكن قبل أن نهمل لهذا الرأي عن الخلود الشخصي يفضل أن نتأمل فيه . أن كل الملكات الدنيا تتلاشى مع الموت بما في ذلك الذاكرة . غير أن الذاكرة هي جزء جوهرى من الشخصية فيكون ذاكرة تكون تجاربنا مجرد تتابع للحساسات المعزولة دون رابطة تربط بينهما . أن ما يربط تجربتي الماضية بتجربتي الحاضرة هو أن تجربتي الماضية هي تجربتي ( أنا ) ولكي تكون تجربتي أنا يجب تفكرها ، فالذاكرة هي الخيط الذى تتجمع فيه التجارب المعزولة والذى يجمعها في وحدة هي ما أسميه نفسى أو شخصيتى . فإذا غنيت الذاكرة فانه لن تكون هناك حياة شخصية . ويجب أن نتذكر أن أرسطو لا يعنى بحسب أن ذكرى ( هذه ) الحياة سوف تلمس في تلك الحياة المستقلة — إذا ألقنا على تسببها هكذا . أنه يعنى أنه في الحياة المستقلة ذاتها العقل ليست له ذكرى من ذاته من لحظة الى أخرى . ولا يجب أن نكون قطعيين بما يفكر فيه أرسطو نفسه ، فيبدو أنه تجنب المسألة ، ومن المحتمل أنه اقتنع عن تشويش العقائد الشائعة عن هذا الموضوع . وعلى أية حال ليس لدينا رأى محدد منه ، وكل ما يمكن قوله هو أن موقفه لا يقدم مادة يستشف منها أيمانه بالخلود الشخصى لهذه المادة لا تتوفر لأن موقفه ينكر الإصرار على الذاكرة ، زيادة على ذلك إذا كان أرسطو يعتقد حقاً أن العقل شيء يدخل في الجسم ويفرج منه وهو شيء استثنائى — بالمعنى الحرفى — لمذهب العام في النفس ، فكل ما يمكن قوله هو أنه يحدث انقطاعاً فجائياً في السلم الفلسفى فهو بعد أن روج لمثل هذه النظرية المتقدمة يترد الى الرأى الفج الذى عند أفلاطون . ولما كان هذا غير محتمل فإن التفسير الأكثر ترجيحاً هو أنه يتحدث هنا بطريقة تشبيهية بالكناية وربما يهدف استرضاء القديسين وتجنب أى اضطراب عنيف للإيمان العام الشعبي . فإذا كان الأمر هكذا فإن عباراته

القائلة أن العقل الفعال خالد ويأتي من الله ويعود الى الله بمعنى بكل بساطة أن عقل العالم خالد وأن عقل الانسان هو تحقق هذا العقل الخالد وهو بهذا المعنى « يأتي من الله » ويعود اليه . ويمكننا ان نضيف أيضا أنه لما كان الله لا يجب اعتباره فردا موجودا — بالرغم من أنه حقيقى — فلا يجب التفكير في العودة اليه كاستمرار للوجود الفردى . أن الخلود الشخصى لا يتمشى مع أساسيات مذهب أرسطو ولا يجب أن نفترض أنه يناقض نفسه بهذه الطريقة . ومع هذا إذا استخدم أرسطو اللغة التى يبدو أنها تتضمن الخلود الشخصى فإن هذا ليس بلا معنى وليس بلا خيانة ، فهو أمر حقيقى بالنسبة له كما هو بالنسبة للآخرين أن النفس خالدة لكن الخلود لا يعنى الاستمرارية فى الزمن ، أنه يعنى انلازمائية . والعقل حتى عقلنا — لا زمانى . والنفس لها خلود فيه ، أنها «خلود فى خلال سابعة» وهذا هو ما يقيم الفرق بين الانسان والحيوانات .

لقد تتبعنا سلم الوجود من الهولوى غير العضوية عبر النباتات والحيوانات الى الانسان لماذا إذن : ما هى الخطوة التالية . أم أن السلم يتوقف هنا لا هنا نجد نوعا من الانقطاع فى مذهب أرسطو عند هذه النقطة بما أدى بالكثيرين الى القول أن الانسان هو قمة السلم . وبقية فيزياء أرسطو تتناول ما هو خارج أرضنا مثل أنجوم والكواكب . وهذا العلم يتناولها كما لو كانت موضوعا مختلفا لا شأن له بسلم الوجود والأرض الذى بحثنا فى أمره ولكن لا يجب أن ننسى هنا حقيقتين الأولى هى أن كتابات أرسطو قد وصلت إلينا مبثورة ونقصت فى حالات عديدة . والثانية : هى أن لأرسطو عادة غريبة فى كتابة رسائل منفصلة عن الأجزاء المختلفة لمذهبه وهو يحذف الإشارة الى الترابط الذى بينها أن كان مثل هذا الترابط موجود بلا شك .

وبالرغم من أن أرسطو نفسه لم يقل هذا إلا أن هناك دواع طيبة للاعتقاد أن التفسير الحقيقى لمعناه هو أن سلم الوجود لا يتوقف عند الانسان وأنه لا توجد فجوة فى السلسلة هنا . بل تنطلق من الانسان من خلال الكواكب والنجوم صعودا الى الله نفسه مع ملاحظة أن أرسطو مثل افلاطون يعتبر الكواكب والنجوم كائنات الهية . وهذا الرأى بمقتضى منطق مذهبه أن السلم له هولوى هلامية فى أسفله وصورة لا مادية فى قمته ، ويجب

الانتقال من الواحد الى الآخر . ومن الجوهرى بالنسبة لفلسفته أن الكون هو سلسلة مستمرة واحدة وليس هناك موضع لوجود ثغرة بين الانسان والكائنات الاعلى . ثم أن الامر ليس كما لو كانت الحياة الارضية تشكل سلما والاجرام السماوية ليس بينها سلم للاعلى والادنى . ليس الامر هكذا فالاجرام السماوية لها درجات فيها بينها للاعلى يرتبط بالادنى ارتباط الصورة بالهيولى ومن ثم فان النجوم اعلى من الكواكب . فاذا افترضنا ان التطور يتوقف عند الانسان فان ما يكون لدينا هو فجوة في المنتصف وهناك سلم اسفلها (و) سلم فوقها . والامر أشبه بجسر على شريط من الماء طرماه متصلان بالارض لكنه مكسور في منتصفه . ويتضمن الاستكمال الطبيعى لهذا البناء شغل الفجوة . وبالإضافة الى هذا عندنا دليل هام واضح فان أرسطو بفكرته القيمة في التطور انما يؤلف نظرية غريبة وهابشة دون شك وهي اننا نجد في سلم الكون أن الوجود الادنى يتواجد في المنتصف والوجود الارقى يتواجد في المحيط وبصلة عامة يكون الارقى خارج الادنى حتى أن الكون الممتد هو نظام من المجالات متعددة المركز ويرتبط المجال الخارجى بالمجال الداخلى ارتباط الارضى بالادنى وارتباط الصورة بالهيولى . وفي مركز الكون توجد الارض ولما كانت هي العنصر الادنى فانها موجودة في المنتصف ثم تأتي طبقة من الماء ثم الهواء ثم النار . وبين الاجرام السماوية يوجد ستة وخمسون سيارا والنجوم خارج الكواكب ومن ثم فهي كانت ارقى . وتمشيا مع هذا البناء فان الكائن الاعلى أو الله خارج الاطار الخارجى للسيارات . وواضح في هذا البناء أن الانتقال من مركز الارض الى النجوم يشكل استمرارا مكثيا ومن المستحيل متتابعة النتيجة المستخلصة وهي انه يشكل استمرارا منطقيا أيضا أي انه لا يوجد انقطاع في سلسلة التطور .

ليست هذه كلمات أرسطو ولكنها تفسيرنا لمقصده وهو تفسير سليم دون شك ومن ثم يستنتج أن الانسان ليس هو قمة سلم الوجود . وبعد الانسان تأتي الاجرام السماوية . وتشمل الكواكب الشمس والقمر الذى يدور حول الارض في اتجاه عكس اتجاه النجوم . وبعد هذا في سلم الوجود تأتي النجوم . ولا نحتاج الى أن نعرض بالتفصيل للستة وخمسين سيارا . والنجوم والكواكب كائنات آلهة ، ولكن هذا مصطلح نسبي ، فالانسان كمالك للعقل هو ايضا الهى لكن الاجرام السماوية أشد في هذا

المجال وهذا يعنى أنها أكثر عقلانية من الإنسان وأرقى من سلم الوجود وهى تعيش حياة كاملة ومنعمة على نحو مطلق وهى خالدة لا تغنى لأنها هى التحقق الذاتى الأقصى للعقل الخالد . ولا يحدث الموت والفساد إلا على هذه الأرض وهذا يؤكد دون شك ما فى فلسفة أرسطو من وجود هوة بين الإنسان والنجوم وأنها هوة حقيقية ولا تتكون الأجرام السماوية من العناصر الأربعة بل من عنصر خامس ، من جوهر يسمى الأثير وهو يشبه جسيم العنصر من أن له حركته الطبيعية ولما كان هو أشد العناصر كمالا فإن حركته يجب أن تكون كاملة ، ويجب أن تكون حركة خالدة لأن النجوم كانت خالدة وهى لا يمكن أن تكون حركة فى خط مستقيم لأن الخط لا ينتهى أيضا من ثم لن يكون كمالا على الإطلاق — والحركة الدائرية وحددها هى الكاملة وهى خالدة لأن نهايتها وبدايتها واحدة . ومن ثم فإن الحركة الطبيعية للأثير دائرة والنجوم تتحرك فى دوائر كاملة .

فإذا تركنا النجوم فاننا نصل إلى ذروة السلم الطويل من الهوى إلى الصورة وهنا نجد الصورة المطلقة أو الله . ولما كانت الهوى الهلالية ليست شيئا موجودا فإن الصورة اللامانية ليست موجودة أيضا — ان الله — لهذا — ليس موجودا فى عالم المكان والزمان على الإطلاق ، ولكن مما يدعو إلى التفكير أن أرسطو لا يكف عن إعطائه مكانا خارج الفلك الخارجى وما هو خارج الفلك ليس مكانا فكل مكان وكل زمان داخل هذا الكون الخنوي ولهذا فإن المكان مفناء . والله يجب أن يكون خارج الفلك لأنه أعلى موجود والأعلى يأتى دائما خارج الأدنى .

ولقد وصلنا الآن سلم التطور بكامله ، فإذا القينا نظرة ثانية عليه نستطيع أن نتبين دلالاته الباطنية فالمطلق هو العقل ، الصورة اللامانية . وكل شيء فى العالم هو فى جوهره عقل . وإذا أردنا أن نفهم الطبيعة الجوهريّة حتى لهذه الأرض الباردة فإن الجواب هو أنها عقل وإن كان هذا الرأى لم يقله أرسطو حيث أن الهوى عنده هو مبدأ منفصل لا يمكن رده إلى الصورة والعملية الكونية الكلية للأشياء ليست سوى صراع العقل للتعبير عن ذاته ويصبح موجودا فى العالم . وهذا يحدث بالفعل لأول مرة على نحو مقارب فى الإنسان وعلى نحو كامل فى النجوم . ان العقل لا يستطيع

أن يعبر من ذاته في الكائنات الأدنى إلا كاحساس (حيوانات) أو كغذية (النباتات) أو كجاذبية وعكسها (الهيولى غير العضوية) .

وقد نرى نظرية أرسطو في التطور قيمة هائلة والفاسميلي ليست هي ما يهم . وأن تطبيق المبدأ في عالم المادة والحياة لا يمكن اتخاذ شكل مرض في الحالة التي كانت موجودة آنذاك في العلم الفيزيائي ، بل لا يمكن تطبيقه بكامله حتى الآن . والملاحظ شيء هو وحده الذي يستطيع أن ينهي هذا البناء . لكن ما يهم هو المبدأ نفسه . وبصدد أنها من أكثر التصورات قيمة في الفلسفة ربما ينضج أكثر أذ قارناها أولا بالنظريات العلمية الحديثة عن التطور . وثانيا بجوانب معينة من وحدة الوجود الهندوكية .

لها هو الشيء المشترك بين أرسطو وبين كاتب مثل هيربرت سبنسر ؟ التطور عند سبنسر هو حركة ما هو غير محدد وغير متماسك ومتجانس إلى ما هو محدد ومتماسك ومتغير . ونحن نجد كل هذا عند أرسطو وأن كلت كلماته مختلفة ، وهو يسعى هذا حركة من الهيولى إلى الصورة . وهو يصف الصورة بأنها ما يعطى تحديدا للشيء . والهيولى هي الجوهر غير المحدد والشكل هو الذي يعطى الهيولى التحديدية . ومن ثم فعنده أيضا أن الموجود الأرضي أكثر تحديدا لأن به المزيد من الصورة وتلك الهيولى هي المتجانس والصورة هي المتغير . ونحن نرى أنه لا توجد في الهيولى أية فروق لأنه لا توجد صفات وهذا هو نفس قولنا أنه متجانس ، والصفات أي الفرق إنما ينتج من الصورة . والمتماسك هو نفس قولنا التنظيم ولقد عرف أرسطو نفسه صورة الشيء بأنه تنظيمية ، وعنده — كما عند سبنسر — الموجود الأرضي هو ببساطة ذلك الذي هو أكثر تنظيما . وكل نظرية في التطور تعتمد أساسا على فكرة العضوية ، ولقد اخترع أرسطو الفكرة والكلمة . ولم تطور سبنسر المسألة أكثر من هذا بالرغم من أن المعرفة الفيزيائية الأكثر تقدما في زمانه مكنه من تصوير النظرية بزيادة من الواضح .

ولكن بتبعية الحال الفرق الكبير بين أرسطو والمحدثين هو أن أرسطو لم يضمن ما اكتشفه المحدثون إلا وهو أن التطور ليس محسب تطورا منطقيًا . بل هو حقيقة في الزمن . وأرسطو عرف ما المقصود بالعضوية

الأرقى والأدنى كما يعرفها داروين ولكنه لم يعرف أن العضونة الدنيا تستحيل بالفعل إلى العضونة الأرقى على مدى السنين . غير أن هذا — رغم وضوحه — ليس هو في الحقيقة — الفرق الأهم بين سبنسر وأرسطو . أن الفرق الحقيقي هو أن أرسطو نفذ بعمق أكبر إلى فلسفة التطور من العلم الحديث ، ويمثل هذا في أن العلم الحديث ليست له فلسفة في التطور على الإطلاق . فالمسألة الأساسية هنا — إذا تحدثنا عن الكائنات الأرقى والأدنى — هي ما الأساس العقلاني الذي يجعلنا نطلق عليها الأرقى والأدنى ؟ أن كون الأدنى ينتقل في الزمن إلى الأعلى هو بلا شك واقعة مهمة لاكتشافها لكنها تصبح بلا أهمية بجانب المشكلة المطروحة على حل تلك المسألة يتوقف ما إذا كان الكون يعد عقيماً وبلا معنى ولا عقلانياً أم علينا أن ندين فيه النظام والخطة والفرص . فهل مذهب سبنسر نظرية تطور أصلاً ؟ أم أنه بالأحرى بكل بساطة نظرية تغير ؟ أن شيئاً ما يشبه الفرد قد أصبح إنساناً ، فهل هنا تطور أي هل هناك حركة من شيء أدنى حقاً إلى شيء أرقى حقاً ؟ أم أنه مجرد تغير من شيء مختلف إلى شيء مختلف آخر ؟ في المسألة الأخيرة لا يكون هناك أدنى فرق في أن يصبح الفرد انساناً أو أن يصبح الإنسان فرداً ، فالإنسان سواء ، هنا نجد مجرد تغير من توأم إلى توأم آخر . والتغير لا معنى له وليست له دلالة .

إن كل ما يفعله المذهب الحديث في التطور ليس إلا جعل العالم أكثر معقولية ، ليس إلا تطوراً إلى (فلسفة) للتطور باظهار وجود تطور لا مجرد تغير وهذا لا يحدث إلا باعطاء أساس عقل للاعتقاد أن بعض أشكال الوجود أرقى من الأخرى . ولنضع المسألة بوضوح . لماذا يكون الإنسان أرقى من الحصان أو لماذا يكون الحصان أرقى من الأسفنج ؟ فإذا أجبت على هذا السؤال كانت لديك فلسفة التطور ، وإذا فشلت في الإجابة فإن تكون لديك هذه الفلسفة ، أن رجل الشارع قد يقول إن الإنسان أرقى من الحصان لأنه لا يأكل العشب بل ينكر ويتدبر ويمتلك الفقه والعلم والدين والأخلاقيات . لماذا هذه الأمور أرقى من أكل العشب فلن نحظى بجواب ، ونحن نستدير منه إلى استنسر وسامعتها سنحصل على نوع من الجواب . الإنسان أرقى لأنه أكثر تنظيماً ، ولكن لماذا يكون من الأفضل زيادة التنظيم ؟ ليس لدى العلم جواب . وإذا ضغطت للحصول على جواب فقد يقول العلم « لا يوجد في

واقع الأشياء أرقى أو أسمى ، وما أقصده بالأرقى والأدنى هو ببساطة زيادة التنظيم أو قلته ، الأرقى والأدنى مجرد تشبيهين ، وهما طريقة الإنسان في النظر إلى الأشياء ، ونحن نسمى على نحو طبيعي الأرقى ما هو أقرب إلينا ، ولكن من وجهة النظر المطلقة لا يوجد أرقى وأدنى . ولكن هذا يعنى رد الكون إلى مستثنى مجاتين ، فهذا يعنى عدم وجود غرض وعدم وجود عقل في أى شيء يحدث ، والكون في هذه الحالة لا عقل ، وما من تفسير يكون ممكنا ، والفلسفة عقيدة بل ليست الفلسفة وحدها بل الأخلاقيات وكل شيء آخر أيضا . وإذا لم يكن هناك أرقى وأسمى حقا فلا يوجد شيء أسمة أفضل وأسوأ ، وسواء أن تكون غائلا أو تكون قديسا ، والشر هو والخير سواء ، وبدل أن تسمى للكون قديميين وسياسيين وفلاسفة يمكن بالمثل أن تلعب بالبللى لأن كل هذه القيم الخاصة بالأرقى والأدنى هو مجرد أوهام ، أنها مجرد طريقة الإنسان في النظر إلى الأشياء .

اذن ليس لدى أسينسر أى جواب عن السؤال . لماذا التنظيم الأكثر

هو الأفضل . وهكذا نستدير أخيرا إلى أرسطو وهو لدية جواب . يرى أنه لا معنى للحديث عن التطور والتقدم والأرقى والأدنى ( ألا في إطار العلاقة بغاية ) لا يوجد شيء أسمة تقدم إلا إذا كان تقدما نحو شيء ، والجسم الذى يتحرك دون غرض في خط مستقيم خلال المكان اللامتناهى لا يتقدم ، ويمكن أن يكون هنا أو على بعد ميل والأمران سيان وهو في أى من الحالتين لتس أقرب إلى أى شيء . ولكن إذا كان يتحرك نحو نقطة محددة ماتنا يمكننا أن نسمى هذا تقدما . وكل ميل لتحركه يزداد اقترابا من غايته . وهكذا إذا كان يجب أن تكون لدينا فلسفة للتطور يجب أن تكون غائية . وإذا لم تكن الطبيعة تتقدم نحو غاية فلن يكون هناك شيء أقرب أو أبعد ، لا يوجد شيء أسمة أرقى أو أدنى ، لا يوجد تطور . فما هي الغاية اذن ؟ يقول أرسطو أنها تحقق العقل ، أن الوجود الأدنى هو العقل الخالد ولكن هذا ليس موجودا بل يجب أن يأتى إلى الوجود أنه يلعب نفسه بغموض على أنه جانبية لكن هذا أبعد ما يكون من غايته التى هي وجود العقل كمقل في العالم ، وهو يزداد قربا في النباتات والحيوانات وهو يصل على نحو تقريبي في الإنسان لأن الإنسان هو العقل الموجود ولكن لا معنى في

الكون للتوقف عندما يصل الى غايته ( وهنا يأتى الاعتراض المعتاد على الخالية ) ، ان الارضى هو الأكثر عقلانية والادنى هو أقل عقلانية . لماذا اصلنا تسألنا : « لماذا يكون افضل ان تكون الأمور أكثر عقلانية ؟ » نجد انفسنا لا نستطيع ان نسأل مثل هذا السؤال ويكون سؤالنا بهذا الانساق من سبب عقنى للعقل . ان التساؤل لماذا يكون من الافضل ان تكون الأمور عقلانية يعنى بكل بساطة : « لما يكون العقل عقلانيا ؟ » . ان الشك فيه لهو تناقض ذاتى او فلنطرح المسألة بطريقة أخرى : العقل هو المطلق ، والتساؤل لماذا يكون من الافضل ان تكون الأمور عقلانية يعنى ان المطلق يجب التعبير عنه فى اطار شيء يتجاوزه ومن ثم فإن العلم الحديث ليس فيه فلسفة للتطور على حين ان ارسطو كانت لديه مثل هذه الفلسفة (١) .

والفكرة الرئيسية فى وحدة الوجود هو ان كل شيء هو الله ، ببرودة الأرض الهية لأنها تجل للرب . وهذه الفكرة طيبة وهى فى الحقيقة جوهرية للفلسفة . ونحن نجد فيها ارسطو نفسه حيث ان العالم كله بالنسبة له هو تحقق العقل والعقل هو الله . ولكنها أيضا فكرة خطيرة اذا لم يعقها سنام للقيم مؤسس تاسيسا عقلانيا . ولا شك ان كل شيء موجود هو ربانى بمعنى ما من المعانى ولكن اذا تركنا الأمر عند هذا وسوف يقترب على أنه لما كان كل شيء الهيا بالتساوى ألا يوجد ارقى وانفى . لماذا كانت برودة الأرض مثل أقدس انسان هو الله وليس هناك المزيد لنقوله فكيف إذن يكون القدس ارقى من برودة الأرض ؟ لماذا يفضل الانسان من أجل الأشياء الارضى اذ كانت كل الأشياء فى الواقع راقية بالتساوى ؟ لماذا يجب تجنب الشر اذا كان الشر تجليا لله شأنه فى هذا شأن الخير ؟ ان مجرد وحدة الوجود يجب ان تنتهى بالضرورة الى هذا الموقف الخطر ، وهذه النتائج الميتة تفسر السبب الذى يجعل الهنوكية بكل تفكيرها الرافى نتيج مكانا لعبادة البقر والشعابين وهى بكل رمعتها الخلقية التى لا شارة فيها تسمح فى داخلها بأشد انواع الكراهية . كل هذه الصفات ترجع الى ان وحدة الوجود تضع الأشياء جديفا على قدم المساواة على أنها الهية .

(١) انظر : هـ . اس . مكران : مذهب هيجل فى المنطق الصورى .  
المدخل : فصل عن تصور التطور وأما مدين له بالكثير بالنسبة  
للفكرات السابقة .



وليست المسألة أن الهندوكية ليس فيها مذهب للتطور واعتقاد في الأرقى والأدنى . فكما يعرف الإنسان أنها مقر بالإيمان بأن النفس في تناسخات الأرواح المتعاقبة قد تصعد إلى الأعلى إلى أن تلحق بالمصدر المشترك للأشياء جميعا . ليس هناك على الأرجح جنس للإنسان متوحش حتى أنه لا يشمر بأن هناك أرقى وأدنى وأفضل وأسوأ في الأشياء . لكن النقطة المهمة هي أنه بالرغم من أن للهندوكية سلمها من القيم ومذهبها في التطور ليس عندها أساس عقلي لها وبالرغم من أن لديها فكرة الأرقى والأدنى فإنه لأن هذه الفكرة بلا أساس تجسها تنزلق ولا ( تنبض ) على الفكرة إطلاقا ومن ثم تنحدر إلى القول أن كل شيء إلى بالمتساوي . والفكرة القائلة أن كل شيء هو الله والفكرة القائلة أن هناك أرقى وأدنى في الأشياء متعارضتان وهما نظريتان غير متناسقتين من النظرة الخارجية السطحية ، ومع هذا فكلاهما ضروريان ومهمة الفلسفة التوفيق بينهما ، وهذا ما فعله أرسطو وفشلت الهندوكية في عمله . لقد أكدت الفكرتين كليهما ولكنها فشلت في التوحيد بينهما ، فهي تؤكد الآن فكرة منها وبعد فترة تؤكد الفكرة الأخرى ، وهذا مرتبط بطبيعة الحال بالقصور العام في التفكير الشرقي ، وهو مرتبط بالضبابية التي فيه . أن كل شيء مرئي ولكنه مرئي في ضبابية حيث تبدو كل الأشياء واحدا وحيث تتداخل الظلال ولا يكون لشيء حدود خارجية وحيث تتجلى حتى الفروق الحيوية . وعلى هذا فإن التفكير الشرقي رغم أنه يحتوي بشكل ما على كل الأفكار الفلسفية لا يقبض على أية فكرة بأكملها يدعيه فإن قبضته ترفض ولا تقبض على أي شيء . والهندوكية مثل العلم الحديث لها مذهبها في التطور ولكن ليس لديها أية فلسفة للتطور .

## ( ٥ ) فلسفة الأخلاق

### ( ١ ) الفرد :

تسود فلسفة الأخلاق عند أرسطو نغمة قوية من الاعتدال المبلى . وبينما تتجاوز تعاليم أفلاطون الأخلاقية الحدود المادية للحياة الإنسانية ومن ثم تضع في اليوتوبيات المثالية ، فإن أرسطو ينطلق لتقديم اقتراحات عملية . أنه يريد أن يتسائل عما هو الخير لكنه لا يقصد بهذا خيرا مثاليا يستحيل

تحقيقه على هذه الأرض بل الأخرى ذلك الخير الذى يجب تحلقه فى كل الظروف التى يجد الناس أنفسهم فيها . وهكذا نجد أن نظريتي أفلاطون وأرسطو الأخلاقيتين إنما تعبران من خصائص الرجلين وطبيعتيهما . أن أفلاطون يحتقر عالم الحس ويسمى إلى أن يتجاوز تمامها إلى ما وراء الحياة المشتركة للحواس . وأرسطو يحبه للوقائع وما هو مبنى يظل مرتبطا بحدود العجربة الانسانية الفعلية .

المشكلة الأولى فى فلسفة الأخلاق هى طبيعة الخير الأقصى ، أننا نرغب فى شيء من أجل شيء آخر ونحن نرغب هذا الشيء الآخر من أجل شيء ثالث . ولكن إذا كانت هذه السلسلة من الوسائل والغايات تستمر إلى ما لا نهاية إذن ملزم الرغبات كلها والأعمال كلها عقبة وبلا هدف ، ولابد من وجود شيء واحد نرغبه لا من أجل شيء آخر بل نرغبه لجدارته هو . لما هى هذه الغاية فى ذاتها ، ما هو هذا الحد الأقصى الذى يستهدفه كل الفلاسفة الإنساني ؟

يقول أرسطو كل إنسان ملتقى بشأن اسم هذه الغاية ، أنها السعادة أن ما يبحث عنه الناس جميعا وما هو دافع كل أفعالهم وما يرغبونه فى ذاته لا من أجل شيء آخر هو السعادة ، ولكن بالرغم من أنهم جميعا يتفقون فى الاسم فإنهم غير متفقين فيما عداه . والفلاسفة أنفسهم يختلفون كثيرا بشكل لا يقل عن العجالة فى معنى كلمة السعادة هذه . بعضهم يقول أنها حياة اللذة وآخرون يقولون أنها تقوم فى التخلّى عن اللذات . البعض يوصى بنوع من الحياة وآخرون يوصون بنوع آخر منها .

ولهذا نكرر هنا التحذير الضرورى الذى قلناه فى حالة أفلاطون الذى هو الآخر يسمى الخير الأقصى باسم السعادة . ولا يجب أن نخلط بمذهب أرسطو بمذهب المنفعة العامة كما فعلنا مع أفلاطون . أن النشاط الخلقى عادة ما يصاحب بشعور ذاتى بالمتعة . والأزمة الحديثة تعطى السعادة انطبعا بالمشهور بالمتعة ولكن كانت عند اليونان نشاطا خلقيا . والمثل لا يكون خيرا عند أرسطو لأنه يمتنع المتعة بل بالمعكس أنه بسبب المنة لأنه خير . وبمذهب مذهب المنفعة العملية إلى أن المتعة هى أساس القيمة الخلقية ، ولكن المتعة عند أرسطو هى نتيجة القيمة الخلقية . وهكذا عندما يقول لنا أن الخير الأقصى هو السعادة فإما لا يقول لنا شيئا من طبيعتها بل كل ما هناك

أن يطبق اسما جديدا عليها . ولا يزال علينا أن نتساءل من طبيعة الخير . وكما يقول هو نفسه كل فرد متفق حول الاسم نكن المشكلة الحقيقية هي محتوى هذا الاسم .

وהל أرسطو لهذه المشكلة يتبع من المبادئ العامة لفلسفته ، لقد رأينا في الطبيعة أن كل موجود له غاية محددة بالملائمة والحصول على هذه الغاية هو وظيفته الخاصة ، ومن ثم فإن الخير لكل موجود يجب أن يكون الأداء الشحيح لوظيفته الخاصة . ولا يقوم خير الإنسان في لذة الحواس فالحساس هو الوظيفة النوعية للحيوانات لا الإنسان ، أما وظيفة الإنسان النوعية فهي العقل ، ومن ثم فإن نشاط العقل هو الخير الأقصى ، الخير للإنسان . وتقوم الأخلاقيات في حياة العقل . ولكن المقصود بهذه بالدقة هو ما سوف نتبينه .

ليس الإنسان حيوانا عقليا محسب ، فلما كان موجودا أرى فانه يحتوى في داخله على ملكات الموجودات الأدنى أيضا . فهو مثل النباتات فاذا ومثل الحيوانات حساس ، فالانفعالات والشهوات جزء عضوي في طبيعته . ومن ثم فإن الفضيلة نوعان : الفضائل العقلية توجد في حياة العقل وحياة الفكرة والفلسفة ، وهذه الفضائل العقلية يسميها أرسطو الفضائل العقلية . ثانيا الفضائل الأخلاقية الملائمة تقوم في الخضوع للانفعالات والشهوات لسيطرة العقل . والفضائل العقلية هي الأعلى حيث تعمل الوظيفة النوعية للإنسان ولأن الإنسان العاقل يشبه الله الذي حياته هي حياة الفكر الخالص .

ولهذا تقوم السعادة في ربط الفضائل العقلية بالفضائل الأخلاقية وهي وحدها التي لها قيمة كبرى للإنسان . ومع هذا فبالرغم من أن أرسطو يضع السعادة في الفضيلة فانه بطريقته العملية المتسعة لا يتفائل من أن للخيرات الخارجية والظروف تأثيرا هيبا على السعادة ولا يستطيع أن يتجاهلها كما حاول الكليبيون . وهو لا يعتبر الأمور الخارجية لها قيمة في حد ذاتها ، مما هو خير في ذاته ، ما هو غاية في ذاتها هو وحده الفضيلة غير أن الخيرات الخارجية تساعد الإنسان في سعيه للفضيلة . أن الفقر والمرض والتفاسدة من جهة أخرى تثقل من مجهوده ولهذا ، بالرغم من أنها

أمور خارجية في حد ذاتها فانها قد تكون وسيلة للخير ، ومن ثم لا يجب الحظ من شأنها ونبذها . أن الثروات والأصدقاء والصحة والحظ الجليل ليست هي السعادة لكنها شروط سلبية للسعادة وبها تكون السعادة في متناولنا وبدونها يكون أحرازها صعبا ومن ثم فإن لها قيمة .

ولا يفضل أرسطو أنقول عن الفضائل العقلية ولهذا يمكننا أن ننقل في التو اني الموضوع الرئيسي لمذبة الأخلاق وهو الفضائل الأخلاقية وهذه الفضائل تقوم في تحكم العقل في الانفعالات . ولقد كان سقراط مخطئا في تأييده للقول أن الفضيلة عقلية تماما وأنها لا تحتاج إلا للمعرفة وأن الإنسان إذا فكر بشكل سليم فإنه يسلك بشكل سليم . ولقد نسي وجود الانفعالات التي لا يمكن السيطرة عليها بسهولة . فالإنسان قد يزن الأمور بالعقل بشكل كامل وقد يشعر له عقله إلى الطريق الصحيح لكن انفعالاته يمكن أن تكون لها اليد العليا وتحرفه عنه فكيف إذن يمكن للعقل أن يحرز السيطرة على الشهوات ؟ بالممارسة محسوب . ليس هناك سوى الجهد المتواصل والتدريب المستمر للسيطرة على النفس وبهذا وحده يمكن استئناس الانفعالات فإذا خضعت لآمرة الإنسان أصبح التحكم فيها بمثابة عادة . ويفتح أرسطو كل تأكيد على أهمية العادة في الأخلاقيات فبالعادات الطيبة المهيبة وهذا يمكن للإنسان أن يصبح خيرا .

فإذا كانت الفضيلة تقوم في سيطرة العقل على الشهوات فانها تتربى من مكونين : العقل والشهوة ، كلاهما يجب أن يكونا حاضرين ، يجب أن تكون هناك انفعالات حتى يمكن السيطرة عليها . ومن ثم فإن المثال الزاهد لاستئصال الانفعالات تماما خاطيء كلية ، فإنه يتخلل من أن الصورة الأرقى لا تستبعد الصورة الأدنى . وهذا مكس تصور التطور — أنها تتضمنها وتتجاوزها . ومثال الزهد ينسى أن الانفعالات هي جزء عضوي في الإنسان وأن تدميرها يعني جرح طبيعته بتدمير عضو من أعضائه الجوهرية ، والانفعالات والشهوات هي في الحقيقة هيولى الفضيلة والعقل صورتها ونقطة نزعة الزهد قائم في أنها تعتبر هيولى الفضيلة وافترض أن الصورة يمكن أن تقف بذاتها . أن الفضيلة تعني أن الشهوات يجب أن تخضع للسيطرة لا استئصالها . ومن ثم هناك طرفان يجب تجنبهما . فالطرف الأول هو محاولة استئصال الانفعالات والطرف الآخر هو السماح لها بأن تصل إلى

الفوضى . الفضيلة تعنى الاعتدال وهى تقوم على اقلية وسيلة السعادة فيها يتعلق بالاتصالات وعدم السماح لها ان تكون لها اليد العليا على العقل ، ومع هذا يجب الا تكون بلا انفعالات وشهوات ، ومن هذا يتروى المذهب الارسطى الشهير من الفضيلة باعتبارها وسطا بين طرفين . وكل فضيلة تقع بين رذيلتين هما افراط وتفریط فى الشهوات فما هو المعيار هنا ؟ من الذى يحكم ؟ كيف يمكن لنا ان نعرف الوسط السليم فى أية مسألة ؟ ان القناعات الرياضية لن تساعدنا هنا . ليست المسألة رسم خط مستقيم من طرف الآخر وايجاد النقطة المتوسطة بالقياس . وارسطو يرفض ان يضع قاعدة فى هذه المسألة ومن ثم فليست هناك قاعدة ذهنية نفضلها نستطيع ان نحدد الوسط الحق . وكل هذا يتوقف على الظروف وعلى الشخص نفسه . والوسط السليم فى حالة ما ليس هو الوسط السليم فى حالة أخرى ، وما هو معتدل عند انسان هو غير معتدل عند جاره ومن ثم فان المسألة متروكة لحكم الفرد الطيب . ويطوب نوع من الحس المتأثر لمعرفة الوسط وهو ما يسميه ارسطو « البصيرة » وهذه البصيرة هى علة وسعول الفضيلة معا . انها علة الفضيلة لأن من لديه البصيرة يعرف ما يجب ان يفعله ، وهى سعول الفضيلة لأنها لا تتطور الا بالمحاولة ، والفضيلة تجعل الفضيلة سهلة وفى كل مرة يقرر الانسان باستخدام بصيرته ما هو الوسط بشكل صحيح يسهل عليه أكثر الفصل فى المسألة فى المرة التالية .

ولم يحاول ارسطو ان يقوم بتصنيف نستى للفضائل كما حاول اناطلون فمظن هذه الخطاطية ضد الطبع العلى لتفكيره . انه يرى ان الحياة معقدة للغاية حتى انها لا يجب تناولها بهذه الطريقة . والوسط الصحيح مختلف فى كل حالة مختلفة ولهذا توجد فضائل عديدة بقدر ما فى الحياة من ظروف ولهذا فان قائمة الفضائل عنده ليس مقصودا بها ان تكون قائمة شاملة انها مجرد تصوير وبالرغم من أن عدد الفضائل لا يقتضى الا ان هناك أنواعا من الفعل الخير محددة تماما لها أهمية دائمة فى الحياة حتى أصبح اسماء . وبمثال لبعض هذه الفضائل يحضّر ارسطو مذهبه فى الوسط . مثلا الشجاعة هى وسط بين الجبن والتهور ، أى ان الجبن هو نقص البسالة والتهور افراط فى البسالة والشجاعة هى الوسط المعقول . والتكرم هو وسط بين البخل والتبذير والطبع الجميل هو وسط بين فقدان

الروح والغضب والاحب وسط بين الوثقة والخشوع والتواضع وسط بين التجرد من الخجل والحياء واعتدال المزاج وسط بين فقدان الاحساس والانخراط في الشهوات .

ولا تكاد المعدالة ترد في هذه الخطاطية ، فهي مفصلة الدولة اكثر منها مفصلة الفرد ولقد ظن البعض ان المخصص لها في « فلسفة الاخلاق » قد وضع خطأ . والمعدالة نوعان : معدالة توزيع ومعدالة تصحيح . والفكرة الاساسية في المعدالة هي تخصيص المزايا والمساوىء حسب الاستحقاق . ومعدالة التوزيع هو اسباغ التكريم والمكافآت وفق قيمة الافراد المستحقين . ومعدالة التصحيح تتناول الجزاء والعقاب فاذا حصل الانسان غنية دون وجه حق فان الاشياء يجب ان تتعادل بان تفرض عليه مساوىء مثالة . وعلى أية حال . المعدالة هي مبدأ عام وما من مبدأ عام مكافئ لتعدد الحياة . ولا يمكن التمكن بالحالات الخاصة ، والتعديل الضروري للعلاقات الانسانية التابع من هذه القضية هو المساواة .

وأرسطو من دعاة حرية الارادة . وهو يفترض على سقراط ان نظرية سقراط في الفضيلة ترقى مع الناحية العملية الى افكار الحرية . معتد سقراط ان من يفكر بسداد ( يجب بالضرورة ) ان يسلك بسداد . واذا لم يستطع ان يختار الشر فانه لا يستطيع ان يختار الخير لان الانسان ذا التفكير المسدود لا يفعل السداد بالارادة بل بالضرورة . ويؤمن أرسطو — بالعكس — ان الانسان له حرية اختيار الخير والشر . ومذهب سقراط يجعل كل الاعمال غير ارادية ولكن في رأى أرسطو الاعمال التي تؤدي تحت الارغام غير ارادية . وعلى أية حال لم يتبين المنعكب الخاصة في نظرية حرية الارادة التي جعلتها في العصور الحديثة من اكبر المضلات الدائمة ، الفلسفية ، ومن ثم فان تناوله للموضوع ليست له قيمة بالنسبة لنا .

### ( ب ) السجوة :

السياسة ليست موضوعا منفصلا عن فلسفة الاخلاق انها ليست سوى قسم آخر من الموضوع نفسه وليس هذا فنعسب لان السياسة هي فلسفة اخلاق الدولة مقابل اخلاق الفرد بل لان اخلاقيات الفرد تنفيها حقا في الدولة

وهي مستحيلة بدونها . ويتفق أرسطو مع أفلاطون في أن موضوع الدولة هو الفضيلة والسعادة الخاصتين بالمواطنين وهما مستحيلتان إلا في الدولة ، فالإنسان هو حيوان سياسى بالطبيعة وبرهان هذا امتلاكه للحديث الذى يكون بلا قيمة إلا لكان اجتماعى ، وتعبير « بالطبيعة » يعنى هنا نفس المعنى الذى فى جميع فلسفة أرسطو ، وهو يعنى أن الدولة هى غاية الفرد وأن النشاط فى الدولة هو جزء من الوظيفة الجوهرية للإنسان ، والدولة هى فى الواقع الصورة حيث الفرد هو العمود . والدولة تقسم التربية فى الفضيلة والفرص الضرورية لممارستها وبدونها لن يكون الإنسان إنساناً على الإطلاق ، فانه يكون حيواناً متوحشاً .

والأصل التاريخى للدولة بجده أرسطو فى الأسرة . أولاً يوجد أفراد ويجب الفرد لنفسه رفيقاً وتنشأ الأسرة . والأسرة — فى رأى أرسطو — تشمل العبيد : فهو مثل أفلاطون لا يرى خطأ فى نظام العبودية . وعندما يتحد عدد من الأسر تتطور الى جماعة ريفية ويتجمع عدد من الجماعات الريفية فى المدينة أو الدولة . وبطبيعة الحال لا تمتد الفكرة اليونانية عن الدولة خارج نطاق المدينة .

مثل هذا هو إذن الأصل التاريخى للدولة ولكن مما له أهمية كبرى لفهم هذا الأصل فان هذا التساؤل عن الأصل التاريخى لا شأن له — فى نظر أرسطو بالسؤال الأكثر أهمية عن ماهية الدولة . ان الدولة ليست مجرد تجمع الى للأسرة والجماعات الريفية ، و ( طبيعة ) الدولة لا يمكن تفسيرها بهذه الطريقة ، فبالرغم من أن الأسرة سابقة على الدولة فى الزمن فان الدولة سابقة على الأسرة وعلى الفرد من ناحية الفكر وفى الواقع الواقع الآن الدولة هى الغاية والغاية دائماً سابقة على ما تكون هى لأن الدولة هى الغاية والغاية دائماً سابقة على ما تكون هى بالنسبة له غاية . ان الدولة كصورة سابقة على الأسرة كقبول وببفهم الطريقة الأسرة مسابقة على الفرد . ولما كان تفسير الأشياء لا يكون ممكناً إلا بالغاية فان الغاية هى التى تفسر البداية ، والدولة هى التى تفسر الأسرة وليس العكس . لهذا فان الطبيعة الحقة للدولة ليس انها محصلة كلية للأفراد فتنه ليست مثل كومة الرمل التى هى جماع الحبات . ان الدولة جهاز عضوى حقيقى وارتباط الجزء بالجزء ليس ألوا بل عفتويا .

ان الدولة حياة خلصة بها وافضلها لهم حيواتهم الخاصة واردة في الحياة الارضى للدولة . وكل اجزاء الجهاز العضوى هي نفسها اجهزة عضوية ولما كان الفرق بين العضوى وغير العضوى هو أن العضوى غاية في ذاته بينما غير العضوى غايته خارجية بالنسبة له فان هذا يعنى أن الدولة غاية في ذاتها وإن الفرد غاية في ذاته وأن الغاية الأولى لعضن الغاية الثانية . وربما نعبر عن الفكرة نفسها بشكل آخر فنقول أنه في الدولة يجب اعتبار الكل والأجزاء على أنها أشياء حقيقية لها حيواتها الخاصة كغايات ولها حقوق متساوية ، وبالتالي هناك نوعان من الآراء من طبيعة الدولة وهما خاطئان في رأى أرسطو . الرأى الأول : يستند الى تأكيد حقيقة الأجزاء لكنه ينكر الكل أو يعترف بأن الفرد غاية في ذاته لكنه ينكر أن تكون للدولة ككل غاية أو أن لها حياة منفصلة خاصة بها . والرأى الثانى : الخاطئ هو بالعكس ويتقوم في أنه لا يعطى الحقيقة الا للدولة ككل وينكر حقيقة الأجزاء أى الأفراد . والقول بأن الدولة هي مجرد تجميع آلى للأفراد وأنها تتكون من جبايع للأفراد أو الأسر من أجل الحماية والمصلحة وأنها لا توجد الا من أجل هذه الأفراض هي أمثلة على الرأى الأول الخاطئ ، فمثل هذا الرأى يلحق الدولة بالفرد وتعامل الدولة كملجأ خارجى لضمان الحياة أو الملكية أو ملامة الفرد . ان الفرد لن يوجد الا من أجل الفرد وليس غاية في ذاتها والفرد وحده هو الحقيقى والدولة هي غير الحقيقية لأنها مجرد تجميع للأفراد . وهذا الرأى ينسب لـ الدولة جهاز عضوى وينسب كل ما يتضمنه هذا الجهاز العضوى . وأرسطو كان ولا بد — على هذه الأسس — سيندد بنظرية العقد الاجتماعى السابعة في القرن الثامن عشر وكذلك كان سيندد بالمثل بالنزعة الفردية المحدثه من أن الدولة لا توجد الا لضمان أن حرية الفرد لا تضمن إلا بحق الأفراد الآخرين في الحرية نفسها ، والرأى الآخر تصوره الدولة المثالية عند أفلاطون . فلما كانت الأشياء التى قد ناهضناها فنكر حقيقة الشكل نجد رأى أفلاطون بالعكس ينكر حقيقة الأجزاء فعنده أن الفرد ليس شيئاً والدولة كل شيء ، تتم التضحية الثابتة بالفرد لصالح الدولة وهو لا يوجد الا ( من أجل ) الدولة ومن هنا يخطئ أفلاطون في اقامة الدولة على أنها الغاية الوحيدة وينكر أن الفرد هو غاية في ذاته . لقد تصور أفلاطون أن الدولة



وحدة متجانسة فيها تختفى الأجزاء اختلاف تاما . لكن الرأي الحق هو أن الدولة كجهاز مضموى هى وحدة تحتوى التباير . أنها متفاسكة لكنها متغايرة . وقد أخطأ أفلاطون أيضا بصدد رايه فى الأسرة خطأه فى رؤية فى الفرد . أن أرسطو يرى أن الأسرة مثل الفرد هى جزء حقيقى من كل اجتماعى . أنها جهاز مضموى داخل جهاز مضموى ، وهى على هذا النحو غاية فى ذاتها ولها جداراتها الخاصة ولا يمكن أن تفسد ، غير أن أفلاطون استهدف نحو الأسرة لصالح الدولة وهو بافتراحة شيوعية الزوجات وتربية الأطفال فى حضانة الدولة بعد عام من مولد الطفل كال ضربة مبيتة للجزء الجوهرى فى تنظيم الدولة ، ومن ثم فإن أرسطو يؤكد نظام الأسرة الأعلى أساس عاطفى بل على أساس فلسفى .

ولا يقدم أرسطو تصنيفا شاملا الأنواع الدولة المختلفة لأن أشكال الحكومة قد تكون مختلفة حسب الظروف التى تسببها . وتصنيفه متصوب به أن يحتوى فحسب على الأنماط البارزة . وهو يرى أن هناك ستة من هذه الأنماط ثلاثة منها حسنة ، والثلاثة الأخرى سيئة لأنها فسادات الأنماط الثلاثة الحسنة . وهذه هى : (١) الملكية حكم الشخص الواحد بفضل أنه أرقى فى الحكمة من جميع رفاقه حتى أنه يحكمهم ، وفساد الملكية هو (٢) الطغيان ، حكم الشخص الواحد لا القائم على الحكمة والمقدرة بل على القوة . والنمط الخير الثانى هو (٣) الأرستقراطية وهى حكم القلة الأحكم والأفضل وشكلها الفاسد هو (٤) الأوليغارشية أو حكم القلة الغنية والقوية . (٥) الجهورية الدستورية أو التيموقراطية تنشأ حيث يكون لدى المواطنين جميعا قدرات متساوية عادلة حيث لا بروز لفرد أو طبقة حتى أن الجميع يشتركون فى الحكم ، والشكل الفاسد لها هو (٦) الديمقراطية فبالرغم من أنها حكم الأغلبية والكثره فإنها تتميز أكثر بأنها حكم الفقراء .

وأرسطو على عكس أفلاطون لا يصور دولة مثالية . وهو يرى أنه ما من دولة واحدة هى فى ذاتها الأفضل ، وكل شىء يجب أن يتوقف على الظروف . فما هو أفضل الدول فى عصر وبلد لا يكون أفضلها فى عصر آخر وبلد آخر . زيادة على ذلك من العبث بحث الدساتير اليوتوبية . أن ما يهم فحسب عقل أرسطو السوى والمتزن هو نوع الدستور الذى نأمل بالفعل أن نحققه . ومن بين أشكال الحكم الثلاثة الحسنة يعد الملكية أفضلها من الناحية النظرية .

ان حكم الانسان الحكيم والمعدل على نحو كامل سيكون افضل من أى شيء آخر . ولكن يجب أن نتلع من هذا لأن هذا غير عملى بمثل هؤلاء الأفراد الكاملون لا وجود لهم ، وليس الا بين الشعوب البدائية نجد البطل ، الانسان الذى ترفعه جدارته الخلقية الكاملة فوق زمانه حتى أنه يحكم على نحو طبيعى . والدولة الفاضلة التالية هى الأرستقراطية وتلى فى الآخر — فى رأى أرسطو — الجمهورية الدستورية التى ربما تكون افضل الدول الثلاثة للاحتياجات الخامسة ومستوى تطور الدول — المدن اليونانية .

### ( ٦ ) علم الجمال او نظرية الفن

ليس لدى افلاطون فلسفة نسقية فى الفن وآراؤه يجب جمعها من مصادر متناثرة . وأرسطو بالمثل لا يكاد يكون له مذهب وان كانت آراؤه أكثر ترابطا وبالرغم من أنه خصص دراسة نوعية هى « فن الشعر » لهذا الموضوع . وهذا الكتاب الذى انحدر اليه فى شكل متأثر خاص كله للشعر وحتى فى الشعر نجد التفصيل قاصرا على الدراما . وما يجده من أرسطو عن موضوع علم الجمال يمكن تقسيمه تقسيما فجا الى قسمين . الأول : تأملات عن طبيعة ودلالة الفن بمسفة عامة والثانى : تطبيق أكثر تفصيلا لهزم المبادئ على فن الشعر . وسوف نقاول هذين القسمين من الآراء بهذا الترتيب .

وهتى نعرف ماهية الفن يجب أولا ان نعرف ما ليس بفن ، أنه يجب تمييزه عن أوجه النشاط المتشعبة . أولا الفن يتميز عن الاخلاقيات فى أن الاخلاقيات معنية بالفعل والفن معنى بالانتاج . تقوم الاخلاقيات فى النشاط ذاته ، ويقوم الفن فى ذلك الذى ينتجه النشاط ، ومن ثم فان الحالة العقلية للمثل ودوافعه ومشاعره الخ . هامة فى الاخلاق لأنها جزء من الفعل ذاته لكنها لا أهمية لها فى الفن فالشيء الجوهرى الوحيد هو أن يكون العمل الفنى جيدا مهما كان انتاجه . ثانيا : يتميز الفن من نشاط الطبيعة وأن كان يشبهها فى جوانب عدة . ان الكائنات العضوية تنتج نوعها وفيها يتعلق بالانتاج فان التوالد يشبه الفن لكن التوالد لا ينتج فى الكائن الحي إلا ذاته فالتببات ينتج نباتا والانسان ينتج انسانا . لكن الفنان ينتج شيئا مخطفا تماما من نفسه ، أنه ينتج قصيدة او صورة او تمثالا .

والفن نوعان : نوع يستهدف استكمال عمل الطبيعة ونوع يستهدف خلق شيء جديد ، خلق عالم خيالى خاص به يكون نسخة من العالم الواقعى .  
 فى الحالة الأولى نجد فنونا مثل فن الطب . فحيث تشل الطبيعة فى تقديم جسم سليم ، يساعد الطبيب الطبيعة ويكمل عملها الذى بداته . وفى الحالة الثانية نصل الى ما يسمى فى الأزمنة الحديثة الفنون الجميلة وهو سميها أرسطو فنون المحاكاة . لقد رأينا ان أفلاطون يعد الفن محاكيا وأن مثل هذا الراى غير مقنع تماما . وأرسطو يستخدم الكلمة نفسها التى ربما استعارها من أفلاطون ولكن معناه ليس هو نفس معنى أفلاطون كما أنه لا يقع فى الأخطاء عينها . أنه وهو يسمى الفن محاكيا لا يضع فى باله ان الفن يقلد تماما الأشياء الطبيعية وتؤكد هذا فهو يسمى الموسيقى أكثر الفنون مدعاة للمحاكاة بينما الموسيقى بمعنى المحاكاة هى أبعد الفنون عن المحاكاة . ان الرسام يمكن ان يعد مقلدا للأشجار أو الأتجار أو الناس لكن الموسيقى ينتج فى معظم أبعاده شيئا لا يشبه أى شيء فى الطبيعة . وما يقصده أرسطو أن الفنان يحاكي لا الموضوع الحسى بل ما يسميه أفلاطون المثال . وهكذا فإن الفن ليس نسخة لنسخة بعبارة أفلاطون ، أنه نسخة للأصل . وموضوعه ليس هذا الشيء الجزئى أو ذاك بل الشكل الذى يظهر نفسه فى الجزئى ، ان الفن يضفى طبعا مثاليا على الطبيعة أى أنه يرى المثال فيها . الفن يعتبر الشيء الجزئى لا كشيء جزئى بل يتناوله فى جوانبه الكلية على أنه تجسيد مفلات لفكرة خالدة . وهكذا فإن الفحات لا يصور الانسان الفرد بل بالأحرى نمط الانسان ، كمال هذا النوع . والأمركذلك — فى الأزمنة الحديثة — فإن مصور الصور الشخصية ليس مهتما برسم صورة صادقة لا نموذجية بل يتخذ النموذج كإلهام له ويستحسن بالمهابة الجوهرية والخالدة ، يستحسن بالفكرة المثالية أو الكل الذى يراه يشع من خلال الخامات الحسية حيث هو سجين فيها — ومهمته هو تحرير الكل من هذا السجن . ان الانسان العادى لا يرى الا الشيء الجزئى . اما الفنان فيرى الكل فى الجزئى وكل شيء جزئى هو مركب من البؤلى والصورة ، من الجزئى والكل . ومهمة الفن عرض ما هو كلى فى هذا المركب .

وعلى هذا فإن الشعر أكثر صدقا وأكثر فلسفة من التاريخ لأن التاريخ لا يتناول الا الجزئى كجزئى ، أنه لا يحكى لنا الا (الواقعة) لا يحل لنا إلا ما حدث .

وحقيقته هي مجرد الدقة ، وليست فيه — كما في الفن — الحقيقة البحتة والخالدة . انه لا يتناول المثال وهو لا يقدم لنا سوى المعرفة بشيء لأنه حدث ولى وهو شيء متناه . وموضوعه عابر ومتلاشى وهو لا يهتم الا بالحوادث العابرة . لكن موضوع الفن هو تلك الماهية الداخلية للأشياء والحوادث ، تلك الماهية التي لا تتلاشى وهيئ الأشياء والأحداث مجرد غطاء خارجي لها . لهذا اذا كان علينا أن نرتب الفلسفة والفن والتاريخ بترتيب نبالتها الجوهرية وصحتها فاننا يجب ان نضع الفلسفة في المقدمة لان موضوعها هو الكل كما هو في ذاته ، الكل الخالص . وعلينا ان نضع الفن في المرتبة الثانية لان موضوعه هو الكل في الجزئي ، والتاريخ في المرتبة الأخيرة لأنه لا يتناول الا الجزئي كجزئي . ومع هذا لما كان كل شيء وفي العالم له وظيفته الحق ويضطر اذا سعى الى أداء وظائف شيء آخر فان الفن — في رأي أرسطو — يجب ألا يحلوا أن يؤدي وظيفة الفلسفة ، لا يجب على الفن أن يتناول الكل المجرد ، وعلى الشاعر ألا يستخدم نظمه كحامل للفكر التجريبي . أن مجاله الحق هو الكل كما يظهر ويتجلى في الجزئي وليس الكل ككل في حد ذاته . ولهذا السبب فان أرسطو يحظر الشعر التعليمي مقصيدة مثل قصيدة أمبيوكليس الذي يعبر عن مذهبه الفلسفي بالوزن ليست في الحقيقة شعرا على الإطلاق . انها فلسفة منغلوبة . ومن ثم فان الفن أدنى من الفلسفة ، اما الحقيقة المطلقة ، الماهية الباطنية للعالم فهي الفكر ، العقل ، الكل . وتأمل هذه الحقيقة هو موضوع الفلسفة والفن ، لكن الفن يرى المطلق لا في حقيقة النهائية بل مغلفا في ثوب حسي . ان الفلسفة ترى المطلق كما هو في ذاته ، في طبيعته الخاصة ، في حقيقته الكاملة ، انها تراه في ماهية الجوهرية كفكر ، لهذا فان الفلسفة هي الحقيقة الكاملة . ولكن هذا لا يعني أن الفن مفروض فيه أنه لا شأن له بالحقيقة المطلقة . ان كون الفلسفة أرقى من الفن لا يترتب عليه أن الانسان لا يجب أن يكتب الفنان في داخله لكي يرتقى الى الفلسفة ، فمن الأفكار الجوهرية في الفلسفة الأرسطية انه في سلم الوجود حتى الصورة الأدنى هي غاية في ذاتها ولها حقيقتها المطلقة ، وأوجه النشاط الأرقى تعترض الأدنى وتتوهم عليها . ان الأرقى يتضمن الأدنى ، والأدنى باعتباره جزءا عضويا في وجوده لا يمكن استئصاله بدون أن يصيب الكل . وكبت الفن لصالح الفلسفة خطأ مماثل تماما للخطأ الأخلاقي بشأن الزهد . لقد رأينا

ونحن نتناول فلسفة الأخلاق عند أرسطو أنه بالرغم من أن نشاط العقل له أكبر تقدير، فإن محاولة استئصال العواطف والاندفاعات ممنوعة باعتبار أن هذا أمر خاطيء . وهكذا الأمر هنا بالرغم من أن الفلسفة هي تاج النشاط الروحي للإنسان فإن للفن جدارة وهو غاية مطلقة في حد ذاتها ، وهي نقطة لم يستطع أفلاطون أن يثبتها . وفي الجهاز العضوي الإنساني تعد الرأس هي العضو الرئيسي من بين جميع الأعضاء لكن الإنسان لا يقطع اليد لأنها ليست الرأس .

هَذَا أَتَيْنَا الْآنَ لِنَتَّالِ أَرِسْطُو الْخَاصَّ لَفَنِ الشَّعْرِ فَإِنَّا يُمْكِنُنَا أَنْ نَلَاظِحَ أَنَّهُ يَرْكُزُ انْتِبَاهَهُ فِي مَعْظَمِهِ عَلَى الدَّرَامَا . وَلَا يَهْمُ مَا إِذَا كَانَتْ حَبْكَةُ الدَّرَامَا تَارِيخِيَّةً أَوْ خَيَالِيَّةً ، لِأَنَّ مَوْضُوعَ الْفَنِّ ، أَيْ عَرْضُ مَا هُوَ كُلِّي ، يُمْكِنُ التَّوَصُّلُ إِلَيْهِ فِي سِلْسِلَةٍ مِنَ الْأَحْدَاثِ الْخَيَالِيَّةِ بِمِثْلِ مَا يُمْكِنُ التَّوَصُّلُ إِلَيْهِ فِي سِلْسِلَةٍ مِنَ الْأَحْدَاثِ الْوَاقِعِيَّةِ ، أَنَّ مَوْضُوعَ الدَّرَامَا لَيْسَ الْحَقُّ الْوَاقِعِيَّةُ بَلِ الْحَقِيقَةُ ، لَيْسَ الْوَقَائِعُ بَلِ الْمَثَلُ ،

وَالدَّرَامَا نَوْعَانِ : تَرَاجِيْدِيَا وَكُومِيْدِيَا ، التَّرَاجِيْدِيَا تَعْرِضُ الشَّرَائِعَ الْإِكْثَرُ نَبْلًا فِي الْإِنْسَانِيَّةِ . وَالْكُومِيْدِيَا تَعْرِضُ الشَّرَائِعَ الْأَسْوَأَ فِي الْإِنْسَانِيَّةِ . وَيَجِبُ نَهْمُ هَذِهِ الْمُلَاحَظَةِ بِعُنْيَةٍ شَدِيدَةٍ نَهْيَ لَا تَعْنَى أَنَّ بَطْلَ التَّرَاجِيْدِيَا مِنَ الضَّرُورِيِّ أَنْ يَكُونَ خَيْرًا وَطَيِّبًا بِالْمَعْنَى الْعَادِيَّةِ بَلْ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ حَتَّى رَجُلًا شَرِيرًا لَكِنَّ النُّقْطَةَ الْجَوْهَرِيَّةَ هِيَ أَنَّهُ بِمَعْنَى مَا مِنَ الْمَعْنَى يَجِبُ أَنْ يَكُونَ شَخْصِيَّةً عَظِيمَةً ، أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ شَخْصِيَّةً نَكْرَةً أَوْ أَمْعَةً . لِيَكُنْ طَيِّبًا أَوْ شَرًّا لَكِنْ يَجِبُ تَصْوِيرُهُ فِي حَالَةٍ مِنَ الْعَظَمَةِ وَالرَّمْعَةِ . إِنَّ شَيْطَانَ الشَّاعِرِ الْبَرِيْطَانِيِّ مَلْتُونِ لَيْسَ طَيِّبًا لَكِنَّهُ عَظِيمٌ وَهُوَ مَوْضُوعُ مَلَاثِمِ لِكْتَلَبَةِ تَرَاجِيْدِيَا . وَقُوَّةُ تَفْكِيرِ أَرِسْطُو هُنَا لَيْسَ أَمْرًا لَا مَعْنَى لَهُ لَمَّا هُوَ وَضِيعٌ وَحَقِيرٌ لَا يَصْلُحُ أَطْلَاقًا أَسَاسًا لِلتَّرَاجِيْدِيَا . وَمَعْظَمُ الصَّحَافَةِ الْمَحْدِثَةِ قَدْ شَوَّعَتْ كَلِمَةَ التَّرَاجِيْدِيَا هَذِهِ . فَمَعْتَمِدًا يَنْسَحِقُ إِنْسَانٌ تَعَسَّ تَحْتَ عَجَلَاتِ قِطَارٍ تَنْشُرُ الصَّحَفَ الْخَيْرَ تَحْتَ عِنْوَانِ « تَرَاجِيْدِيَا مَخِيفَةٌ » أَنْ مِثْلَ هَذِهِ الْحَادِثَةِ قَدْ تَكُونُ جَزْئِيَّةً وَقَدْ تَكُونُ مَخِيفَةً وَقَدْ تَكُونُ مَرْعَبَةً لَكِنَّهَا لَيْسَتْ تَرَاجِيْدِيَّةً . أَنَّ التَّرَاجِيْدِيَا تَنْتَاطِلُ — دُونَ شَكِّ الْمَعْنَاةِ لَكِنْ لَا يَوْجَدُ شَيْءٌ عَظِيمٌ يَدْمُو إِلَى النَّبْلِ فِي هَذِهِ الْمَخَانَةِ وَالتَّرَاجِيْدِيَا بِمَعْنَى بِسْعَاتِهَا الْعَظَمَةِ ،

وينفكس الطريقة لا يتعد أرسطو أن البطل الكوبيدى هو بالضرورة انسان  
وغد بل هو على الجملة مخلوق تعس بلا أهمية ، وقد تكون له جدارته ولكن  
هناك شيء وضيع وحقر فيه يجعلنا نضحك .

إن التراجيديا تحمل معها تطهيرا للنفس من خلال الشفقة والرعب  
أو الخوف ، إن الأشياء الوضيعة أو الحقيرة أو المخيفة لا تجعلنا اصحاب  
نبالة لكن مرض أشكال المعاناة الشديدة العظيمة والتراجيدية أنها يبعث في  
المشاهد الشفقة والرعب والخوف اللذين يطهران روحه ويجعلها نقية  
وصليبة . وهذه فكرة نفاد عظيم ونفاذ انزوية . ويرى بعض القراسين  
إن نظرية أرسطو تعنى أن النفس تتطهر لا ( من خلال ) الشفقة  
والخوف بل ( من ) الشفقة والخوف وأتينا بالتخلص من هذه العواطف  
والانفعالات غير الجبيلة إنما نكون سعداء وهم يقيمون تحليلاتهم  
على أساس اشتغالي لغوي ، وقد تكون هذه الآراء آراء ناس عظام في  
دراساتهم غير أن فهم للفن محدود . ومثل هذه النظرية يجعل من نقد  
أرسطو العظيم والنفاذ ففاعة جوفاء خالية من المعنى .

### (٧) تقدير نقدي لفلسفة أرسطو

ليس من الضروري اتفاق الكثير من الوقت في نقد أرسطو بمثل ما فعلنا  
مع أفلاطون وذلك لسببين : أولا ، أن أفلاطون بعظمته الواضحة قد وقع  
في خطأ يجب التنويه بها على حين أنه ليس لدينا إلا نقد عكسي بسيط  
لأرسطو .

ثانيا ، الخطأ الرئيسي في أرسطو هو ثنائية تكاد تكون هي الثنائية التي  
عند أفلاطون وما قبل من أفلاطون لا يحتاج إلا لتطبيق قصير في حالة أرسطو .

في الأساس نجد أن فلسفة أرسطو هي نفسها فلسفة أفلاطون  
مع إزالة بعض أشكال القصور والعجاجة . لقد كان أفلاطون هو مؤسس  
لفلسفة المثل ولكن المثالية امتزجت على يديه بأشياء غير جوهرية ونهت مع  
وجود زوائد طفيلية . فتنظرية الفجة في النفس بامبارها شيئا يدخل ويخرج

بالقوة من الجسم وآرائه في النسخ والتفكر وإيمانه بأن هذا ( الشيء ) تستطيع النفس أن تبعد عنه إلى مسافة بعيدة حتى تبين المثل هذه ( الأشياء ) وفوق كل شيء فإن جذر هذه الأمور جميعها هو الخلط بين الواقع والوجود مع ما في هذا من الخط من شأن الكل إلى مجرد جزئى — وهذه هي الأمور غير الجوهرية التي — ربط بها أفلاطون مثاليته الجوهرية . ولقد أخذ أرسطو على عاتقه أن يتناول النظرية الخالصة للمثل — وإن لم يكن — تحت هذا الاسم — وتطهيرها من هذه الشوائب وطرحها على كوم النفايات وتنقية ذهب أفلاطون مما علق به من أثرية ، الفكر ، الكل ، المثال ، الصورة — سبه ما تشاء — هذا هو الحقيقة الكبرى ، أنه أساس العالم ، أنه جذر الأشياء جميعا . وهذا كان رأى كل من أفلاطون وأرسطو . ولكن بينما أفلاطون باستخلاص الصور العقلية من الكل وتصوره أنها توجد بمعزل في عالم خاص بها ومن ثم يمكن أن تعيشها صورة النفس الجوابية ، فإن أرسطو رأى أن هذا يعنى معاملة الفكر كما لو كان شيئا وتحويله إلى مجرد شيء جزئى من جديده . ولقد رأى أن الكل رغم أنه حقيقى ليس له وجود في عالم خاص به ، بل ليس له وجود ألا في ( هذا ) العالم ، كمجرد مبدأ ضرورى تشكلى للأشياء الجزئية . وهذا هو المفتاح الرئيسى في فلسفته ، ولهذا فإنه يسجل تقدما هائلا على أفلاطون ومذهبه هو المثالية اليونانية الكاملة والتكاملة . أنها الذروة التي وصلت لها فلسفة اليونان ، أن فلسفة أرسطو هي زهوة الفكر السابق كله وماهيته وخالصة الروح الفلسفية اليونانية وجماع كل ما هو طيب عند أسلافه وطرح كل ما هو خاطئ وتائه ، ولم يكن ممكنا للروح اليونانية أن تتقدم أكثر والتطور الوحق لم يكن إلا انهياراً وفي الحقيقة أصبحت على هذا النحو .

ويستحق أرسطو أيضا الجدارة في أنه قدم الفلسفة الوحيدة في التطور التي رآها العالم مع استثناء فلسفة التطور عند هيجل ولم يتمكن هيجل من أن يجد نظرية أكثر جدادة في التطور إلا بعد أن سار إلى حد كبير على آثار أرسطو ، وربما كان هذا أكثر إسهامات أرسطو في الفكر أصالة . ومع هذا فإن عناصر المشكلة قد استخدمها من أسلافه وأن لم يستند حلها . لقد جذبت مشكلة الضرورة الفكر اليونانى منذ أقدم العصور . ولقد فشلت في حلها فلسفة هيرقليطس حيث كانت بارزة بأكبر قدر . لقد شحذ

هيرقليطس وأتباعه أذهانهم لاكتشاف كيف تكون الصيرورة ممكنة . ولكن حتى لو كانوا قد حلوا حتى هذه المشكلة الثانوية فإن السؤال الأكبر لا يزال قائما في الخلفية وهو ( ما الذى تعنيه هذه الصيرورة ؟ ) ان الصيرورة عندهم لم تكن الا تغير لا معنى له ، ولم تكن تطورا ، وصيرورة العالم كانت تيارا لا نهاية له من الأحداث الحقيقية التى بلا هدف ، ليست سوى « قصة بيرويا أبله وهى مليئة بالصخب والعنف ولا تعنى شيئا » (١) . ولم يسأل أرسطو نفسه فحسب كيف تكون الصيرورة ممكنة . لقد بين أن للصيرورة معنى وأنها تعنى شيئا وأن صيرورة العالم هى تطور منظم عقليا نحو غاية معقولة .

ولكن بالرغم من أن فلسفة أرسطو هى أكبر مرضى للحقيقة فى العصور القديمة فإنه لا يمكن تقبلها على أنها شيء نهائى لا خطأ فيه . وما لا شك فيه أنه ما من فلسفة يمكن أن تكون نهائية ، ودعونا نطبق اختبارنا المزدوج . هل يفسر مذهب العالم وهل يفسر نفسه ؟ أولا : هل يفسر العالم ؟ ان سبيل فشل أفلاطون هنا هو ثنائية مذهبه بين الحس والفكر ، بين الهوى والمثل . ولقد كان من المستحيل استخلاص العالم من المثل لأنها منفصلة من العالم انفصالا تاما . والهوة كبيرة حتى أنه لا يمكن ميورها ، فالمادة والمثل متباعدان ولا يمكن التقريب بينهما ، ولقد تبين أرسطو هذه الثنائية فى أفلاطون وحاول تجاوزها ، فقال أن الكلى والجزئى لا يوجدان متباعدين فى عالمين مختلفين . ليس المثل شيئا هنا والمادة شيئا هناك حتى ان هذين اللذين لا يلتقيان يجب أن ينفصلا بالقوة وعلى نحو آلى لتكوين عالم ، ان الكلى والجزئى ، الهوى والصورة لا ينفصلان ، والرابطة بينهما ليست آلية بل عضوية . وهكذا جرى الاقرار بثنائية أفلاطون وجرى تلفيدها . ولكن هل يمكن تجاوزها حقا ؟ الجواب يجب أن يكون بالسلب فليس يكفى ( بقوة الإلهام ) التقرب بين الهوى والصورة وتأكيد أنها لا ينفصلان بينما يطلان من ناحية المبدأ ذاتيتين منفصلتين ، فإذا كان المطلق هو الصورة فإن الهوى يجب أن تشق من الصورة فهى ليست سوى اسقاط وتجل للصورة ويجب تبين ان الصورة لا تكفى بأن لا تمحل الهوى فحسب بل هى تنفجها . فإذا أكدنا أن

---

(١) هذه الجملة لشيكسبير ثم استمد منها الروائى الأمريكى المعاصر وليام فوكسر عنوان روايته « الصخب والعنف » ( المترجم ) .



الحقيقة الأولية واحدة هي الصورة اذن يجب ان نبرهن على ان كل شيء آخر في العالم بما في ذلك الهولوى يظهر من ذلك الوجود الاولى ، فاما ان الهولوى تظهر من الصورة او انها لا تظهر منها فاذا كانت تظهر منها فان هذا الظهور يجب ان يعرض . واذا كانت لا تظهر . اذن فان الصورة ليست هي الحقيقة المطلقة الوحيدة ، لان الهولوى هي جوهر مطلق اولى غير مشتق من شيء آخر وعلى نفس القدر من التساوى مع الصورة . وفي تلك الحالة لدينا يجب ان يكون لدينا وجودان مطلقان حقيقيان متساويان كل منهما غير مشتق من الآخر ويعيشان جنباً الى جنب من بدء الازل . وهذه ثنائية وهذا هو التصور في أرسطو . فهو لا يكفى بعدم اشتقاق الهولوى من الصورة بل واضح انه لا يرى ضرورة لهذا . ومن المحتمل انه يحتج ضد اية محاولة للقيام بهذا ، لانه عندما يوجد بين العطل الصورية والفائقة والداعلة — تاركا الملة المادية — فان هذا مساو لتأكيد ان الهولوى ( لا يمكن ) ان تشتق من الصورة . ومن ثم فان ثنائيته متعددة ومقصودة .

يقول أرسطو ان العالم مؤلف من الهولوى والصورة . فمن أين تأتي هذه الهولوى ؟ وفي مذهب الهولوى لا تنبثق من الصورة ولهذا لا نستطيع ان نستنتج سوى ان وجودها في ذاتها بالكلية اي انها جوهر ، حقيقة مطلقة . وهذا غير متفق بالمرّة مع تأكيد أرسطو انها في ذاتها ليست شيئاً سوى إمكانية محض ، وهكذا نجد هذه الثنائية بين الحس والفكر ، بين الحس والفكر ، بين الهولوى والمثال ، بين اللامحدود والمحدود المسارية في الفلسفة اليونانية كلها لا تحل في المقام الأخير . ان العالم لا يفسر لانه ليس مشتقاً من مبدأ واحد . فاذا كانت الصورة هي المطلق فان العالم كله يجب ان يشتق منها وهي لا تشتق منها في مذهب أرسطو .

ثانياً ، هل مبدأ الصورة يفسر نفسه ؟ هنا — مرة أخرى — يجب ان ترد بالنسبة لمعظم ما قيل عن افلاطون تحت هذا العنوان يجب ان ينطبق بالمثل على أرسطو . لقد أكد افلاطون ان المطلق هو العقل ولهذا لم يكن محتملاً عليه ان يشرح ان حقيقة عن العقل هو حديث عقلى حقاً ، لقد فشل في هذا . ولقد أكد أرسطو الشيء نفسه ، فالصورة ليست سوى كلمة أخرى عن العقل . ومن ثم يجب ان يبين لنا ان هذه الصورة مبدأ عقلى وبهذا

يعنى انه يجب ان يبين لنا انها ضرورية ، غير انه يفشل فى هذا كيف تكون الصورة مبدأ ضرورياً مجدداً لذاته ؟ لماذا يجب ان يكون هناك مبدأ أسمه الصورة ؟ اننا لا نثبت اية ضرورة . انه مجرد واقعة ، انه ليس سوى سر مطلق ، انه ( هو ) هكذا وهو غاية ذات . ولكن لماذا يجب ان يكون هكذا ، لا نستطيع ان نبين سببا ، كذلك لا نستطيع ان نثبت السبب الذى يحتم وجود اية انواع خاصة للصورة . وحتى يمكن الأرسطو أن يفعل هذا كان يجب أن يبين أن الصورة تكون وحدة نسقية وأن الصورة يمكن اشتقاقها من صورة أخرى كما رأينا كيف أن أفلاطون اضطر أن يشتق كل مثال من مثال آخر . وهكذا يؤكد أرسطو أن صورة النباتات هي التغذية وصورة الحيوانات هي الاحساس وأن الصورة تنتقل الى الصورة الأخرى ولكن حتى لو كان هذا التأكيد حقا ، فانه مجرد واقعة ، ويجب الا يكفى بتأكيد هذا بل يجب اشتقاق الاحساس من التغذية . وبدلا من أن يفتن بالرغم من أن التغذية تنتقل الى الاحساس فانه يجب أن يدين أن التغذية ( يجب ) أن تنتقل الى الاحساس وأن الانتقال من صورة الى أخرى هو ضرورة منطقية وألا فأننا لن نستطيع ان نثبت ( السبب ) الذى من أجله يحدث هذا التغير . وهذا يعنى أن التغير غير ( مفسر ) .

ولنتبين أثر هذا على نظرية التطور . لقد قيل لنا أن سيورة العالم تتحرك نحو غاية وهذه الغاية هي التحقق الذاتى للعقل وانه يمكن إعرافها على نحو تقريبي فى الإنسان لأن الإنسان موجود عقل ، وهذا معقول تماما . ولكن هذا يتضمن أن كل خطوة فى التطور أرى من الخطورة السابقة لأنها تزداد قريبا من غاية سيورة العالم . ولما كانت هذه الغاية هي تحقق العالم فإن هذا مكافئ لقولنا أن كل خطوة هي أرقى من الخطوة السابقة لأنها عقلانية أكثر ، ولكن كيف يكون الاحساس أكثر عقلانية عن التغذية ؟ لماذا لا يكون العكس ؟ ان التغذية تنتقل عبر الاحساس الى العقل الإنسانى ولكن لماذا لا يجب أن ينتقل الاحساس عبر التغذية الى العقل الإنسانى ؟ لماذا لا يكون النظام معكوسا ؟ لا نستطيع أن نفسر . وهذا الاعتراف المبيت تماما لأية فلسفة من التطور وإن الموضوع الكلى لمثل هذه الفلسفة هو أن يوضح لنا لماذا الصورة الأرقى أرقى ولماذا الصورة الأدنى أدنى : لماذا — مثلا — التغذية كصورة أدنى يجب أن تاتى أولا والاحساس ثانيا وليس العكس ؟ فإذا كنا لا نستطيع ان نثبت سببا لا يجعل

النظام محكوما بهذا معنى ببساطة أن فلسفتنا في التطور قد فشلت في تغطيتها الرئيسية ، أنها تعنى أننا لا نستطيع أن نقبل أي فرق حقيقي بين الأدنى والأعلى وأن كل ما لدينا هو مجرد تغير بدون تطور فمسواء أن تنتقل أ إلى ب أو أن تنتقل ب إلى أ والطريقة الوحيدة التي يستطيع بها أرسطو أن يتغلب على هذه الصعابة هي أن يبرهن على أن الإحساس هو تطور للعقل الذي يتجاوز التغذية . وهو لا يستطيع أن يفعل هذا إلا بأن يظهر أن الإحساس يظهر من التغذية منطقيا وذلك لأن التطور المنطقي هو نفسه تطور عقلاني ، كان يجب عليه أن يشتق الإحساس منطقيا من التغذية وكذلك بالنسبة لكل الصور الأخرى . وكل ما يمكن قوله هو أن أرسطو كان مؤسس فلسفة في التطور لأنه رأى أن التطور يتضمن حركة نحو غاية والآن حاول أن يسير إلى المراحل المختلفة في الحصول على تلك الغاية لكنه فشل عقلانيا في أطوار المذهب مرحلة بعد أخرى .

ولما كان مبدأ الصورة بصفة عامة لم يوضحه على أنه ضروري وكذلك الصور الجزئية المشتقة كل منها من الأخرى فإن علينا أن نستنتج أن أرسطو — مثل أفلاطون — قد ( سمى ) مبدأ ذاتي التفسير أو العقل أو الصورة كميده مطلق للأشياء لكنه فشل في أن يبين بالتفصيل أنه يفهم ذاته بذاته . ومع هذا بالرغم من أشكال التصور هذه فإن فلسفة أرسطو هي فلسفة من أعظم الفلسفات التي شهدها العالم أو يتحمل أن يشهدها . وإذا كانت لا تحل كل المشكلات لأنها تجعل العالم معقولا أكثر بالنسبة لنا من ذي قبل .

## الفصل الرابع عشر

### (الطابع العام للفلسفة بعد أرسطو)

سرعان ما يمكن سرد قصة بقية الفلسفة اليونانية لأنها قصة انهيار ،  
ان الفلسفة بعد أرسطو لقل فترات الفكر اليوناني الثلاث تتعينا وبفاء ولن  
أسرد الا خطوطها الرئيسية ..

ان الخصائص العامة لانهيار الفكر الذي جاء بعد أرسطو انما ترتبط  
ارباطا وثيقا بالاحداث السياسية والاجتماعية والخلقية في تلك الحقبة ..  
فبالرغم من تحطم امبراطورية الاسكندر الضخمة بعد وفاته فان هذه الحادثة  
لم تساعد بأي حال من الأحوال على طرح غير الطغاة على الدول اليونانية .  
وفيما عدا سبارطة أصبحت هذه الدول خاضعة لسيادة مقدونيا ولم تغير وفاة  
الاسكندر هذه الحقيقة .. ولم يكن الأمر قاصرا على البداة أو الفلظلة لكي  
تلهم حضارة جميلة ورائعة فملك الحضارة كانت هي نفسها تهازل فلقد كنا  
اليونان على ان يكونوا شسعبا عظيميا وحرأ واخذت حيويتهم في الاتحسر  
لقد بدأوا يشيخون .. لقد بدأوا يتقهقرون أمام الاجناس الاكثر شبيبا والاكثر  
قوة . ولم تنقش عدة سنوات حتى ولم تعد اليونان الا مجرد اقلهم رومانى  
وهي تتنقل من غير غريب الى غير غريب آخر .

والفلسفة ليست شيئا يقف بمعزل من نمو وانهيار روح الانسان  
فهى تستر جنبها الى جنب مع التطور السياسى والاجتماعى والدينى والفنى .  
وما التنظيم السياسى والدين والعلم والفلسفة الا اشكال  
مختلفة تعبر فيها حياة الناس عن نفسها . والجوهر الأسمى المسمى  
للحياة القومية انما يوجد في الفلسفة القومية وتاريخ الفلسفة هو مصب  
تاريخ الأمم . ولقد كان الأمر طبيعيا إذن ان الفلسفة اليونانية بدءا من  
الاسكندر انما ستعرض للأمراض المرضية لانهيار .

والملاحظة الجوهرية لانهيار الفكر اليوناني هي الذاتية الشديدة التي

هي صنفة كل المدارس بعد أرسطو فلم توجد مدرسة منها مهمة بحل مشكلة العالم لذاتها . لقد ولت الروح العلمية الخالصة والرغبة في المعرفة لذات المعرفة . لقد مات ذلك الفضول أو تلك الدهشة التي تحدث عنها أرسطو على أنها الروح المثمرة للفلسفة والروح الدافعة للفلسفة لم تعد السعي المنزه عن الغرض للوصول الى الحقيقة بل مجرد رغبة الفرد في الهرب من شرور الحياة . والفلسفة لا تهم الناس الا بقدر ما تؤثر في حياتهم . لقد أصبحت متركزة حول الانسان وقاصرة عليه . وكل شيء يدور حول الذات الفردية ومصيرها وقدرها ورفاهية النفس . ولقد كان الدين اليوناني قد غمد وأصبح بلا قيمة منذ فترة طويلة والآن فان عمل الفلسفة حل محل عمل الدين وأصبحت الفلسفة هي الملاذ من مواصف الحياة ، ومن ثم أصبحت مملية ، وأصبحت تبت كل شيء - أخلاقية ، وأصبحت جميع انقسام الفكر خاضعة الآن لفلسفة الأخلاق . ولم تعد كما كانت في أيام شباب وقوة الروح اليوناني عندما تطلع اكرتيونان أو انكساجوارس الى السماء وتسأل بسذاجة عن ماهية الشمس والفجوم وكيف ظهر العالم ، لم يعد فكر الناس متجها للخارج نحو النجوم ، بل أصبح متجها في الداخل في أنفسهم . لم يعد لغز الكون بل لغز الحياة الإنسانية الذي يجفلهم يتساقون .

وهذه النزعة الذاتية لها نتائجها الضرورية وهي النزعة الأحادية الجانب وغيبة الأصالة ونزعة الشك الكامنة . ولما لم يعد الناس مهتمين بالمشكلات الأوسع للكون بل بالمشكلات الصغيرة نسبيا الخاصة بالحياة الإنسانية ، فان نظريتهم تصبح أخلاقية تماما وتصبح ضيقة الأفق وأحادية الجانب . ومن لا يستطيع أن يفنى ذاته لا يستطيع أن ينغمس في الكون وينسى نفسه بل انه لا يتطلع الى جميع الأشياء الا من حيث تأثيرها على نفسه وهذا لا يقضي الى تولد افكار عظيمة وكلة ، أن الانسان يصبح متركزا في ذاته ويجعل الكون يدور حول محوره . ومن ثم لم يعد عندنا الآن مذاهب كلية شاملة عظيمة مثل مذهب افلاطون وأرسطو . ولم تعد دراسة الميتميزيكا والفيزيكا والمنطق تتم في ذاتها بل هي تمهيدات لفلسفة الأخلاق وضيق الأفق الذي ازداد تركزا انما ينتهي في آخر الأمر الى التمعيب . ومن هنا نجد نزوة الزهد التمعيب الذي أخذت به الرواقية ، والفلسفة غير المتوازنة والأحادية الجانب انما تقضي الى الظرف - ومثل هذه الفلسفة

المحاصرة بفكرة واحدة غير المعقدة بأى اعتبار آخر وعوامل الحقيقة الهامة بصرف النظر من أية مطالب أخرى إنما تدفع فكرتها الحرونة الى طرفها المنطقي ومثل هذا الاجراء انما ينتج عنه الانفراق أو التناقض الظاهري والتهور ، ومن ثم فان الروائيين اذا جعلوا واجبهم هو مراقبة الذات لا بد وأن يصوروها على أنها التعارض المتطرف لكل الدوافع الطبيعية بشدة لم تسمع فى أى مذهب أخلاقى سابقا لمينا عدا الكمية ، ومن ثم فان الشك اذا نادوا بأن المعرفة صعب تحصيلها لا بد وأن ينضموا الى نتيجة متطرفة وهى أن أية معرفة مستحيلة استحالة تامة . ومن ثم فان الافلاطونيين الجدد سينددون بكل هذه الاتجاهات فيعتبرون جنون النفس الشديد هو لسان حال الفلسفة الحقيقية وسيدخلون فى الغائل كل الأدوات الخيالية الخاصة بالسحر والشياطين وأشياء الآلهة . إذن غيبة النزعة السوية والتوازن هما خاصيتا الفترة الأخيرة فى الفلسفة اليونانية . لقد ولى صفاء وهدوء افلاطون وأرسطو وحنت محلها الملنطنة والتهور .

ونقص الأحالة هو النتيجة الثانية المترتبة على النزعة الذاتية فى ذلك العصر فاذا كانت الميتافيزيقا والليزيقا والمنطق لا يمكن أن تغرس الا من أجل المصلحة العملية الخالصة فاتها لا تزدهر . ويدل التقدم فى مجالات الفكر هذه يتقهتر فلاسفة العصر الى الوراء ويتم احياء المذاهب القديمة التى لم يعد هناك ايمان بها منذ وقت طويل وتنتمش عظامها الميتة وتنفض منتصرة ، ويعود الروافقيون الى هيرقليطس فى الفيزيكا ويحيى أبيقور النزعة الذرية عند ديمقريطس ، وحتى فى فلسفة الأخلاق حيث تركز مذاهب ما بعد أرسطو كل تفكيرها فان هذه المذاهب ليس لديها جديد تقوله بالمرّة فالروافقي تستعير أفكارها الرئيسية من الكلبة ، والأبيقورية تستعير أفكارها الرئيسية من الثوريثانية ، أن فلاسفة ما بعد أرسطو انما يعيدون تنظيم الأفكار القديمة فى ترتيب جديد ، وهم يقطعون لهم أفكار الماضى ويصنعون فى هذه الفكرة أو تلك ، وهم يلونها ويوجهونها فى كل اتجاه ويستتقرون جذائها بحثا من قطرة حياة جديدة ، ولكن فى النهاية لا يظهر جديد ، أن الفكر اليونانى ينتهى وما من جديد يأتى منه ، ومن أول روايتى الى آخر افلاطونى جديد لا يوجد مبدأ جديد جوهرى يمكن أن ينضاف الى الفلسفة ولن يكون هناك جديد الا لو اعتبرنا الأمر كذلك الأفكار الكلبية والسيئة التى جلبها الافلاطونيون الجدد من الشرق .

وأخيرا فإن النزعة الذاتية تنتهى على نحو طبيعى — الى النزعة الشككية  
وهى انكار كل معرفة ورفض كل فلسفة لقد رأينا من قبل — منذ السوفسطائيون  
— ظاهرة الذاتية انما تنحصر الى نزعة الشك . لقد جعل السوفسطائيون الذات  
الفردية هى معيار الحقيقة والأخلاق وهذا يعنى فى النهاية انكار الحقيقة  
والأخلاقيات معا . وهكذا الامر أيضا الآن ، فالنزعة الذاتية عند الرواقية  
والأبيقورية تبعثها نزعة الشك عند نهرود وأتباعه ومعهم كما هو الحال مع  
السوفسطائيين — لا يوجد شيء حقيقى أو طيب فى ذاته بل ان الرأى هو  
الذى يجعله كذلك .

## الفصل الخامس عشر

### الرواقيون

زينون من قبرص هو مؤسس المدرسة الرواقية وهو يوناني من أصل مينيقي وقد ولد حوالي ٤٣٢ ق. م. وتولى عام ٢٧٠ ق. م. ويتال أنه سار في طريق الفلسفة الأتية فقد كل أملاكه في حادث حرق سفينة — وهو دافع يعد من خواص ذلك المصير لقد أتى إلى أثينا وتعلم الفلسفة على يد كراتس الكلبي وستيايو من ميجارا وبوليبيو من الأكاديمية ، وفي حوالي عام ٣٠٠ ق. م. أسس مدرسة في رواق بوكلي وبها جاء استسج الرواقية ، ولقد مات منتحرا . وتبعه كلينثس ثم كريسيبوس وهما زعماء المدرسة ، وكان كريسيبوس رجلاً له إنتاج هائل وعمل دراسي ضخم . ولقد ألف أكثر من سبعمائة كتاب ولكن لمقت جيهما ، وبالرغم من أنه ليس مؤسس المدرسة إلا أنه كان العمود الرئيسي في الرواقية ، ولقد جذبت المدرسة العديد من الاتباع وأزدهرت لعدة قرون لا في اليونان وحدها بل فيها بعد في روما حيث كبار الكتاب من أمثال ماركوس أورليوس وسنيكا وأبكتيتوس وهم يمثلون أنفسهم من أتباع هذه المدرسة .

ونحن لا نعرف إلا القليل على وجه اليقين عما هو نصيب الرواقيين زينون أو كلينثس أو كريسيبوس في تكوين عقائد هذه المدرسة ، ولكن بعد كريسيبوس اكتملت الخطوط الرئيسية لمقيدة المدرسة ، ولهذا سوف نتناول الرواقية ككل لا تعاليم رواقى خاص ، وينقسم المذهب إلى ثلاثة أقسام : المنطق والفيزياء والأخلاق والقسمان الأولان تابعان للقسم الآخر ، فالرواقية هي في أساسها مذهب في فلسفة الأخلاق تسترشد مع هذه المنطق بعد نظرية في المنهج وتقوم على الفيزياء كاستاس لها .

### المنطق

يمكننا أن نمر مروراً عابراً على المنطق الصوري عند الرواقيين والذي هو في أساسياته ينطق أرسطو ، وعلى أية حال يشيرون لهذا المنطق نظرية



خاصة بهم من أصل المعرفة ومقيار الحقيقة . يقولون ان كل المعرفة تدخل الى العقل من خلال الحواس ، فالعقل ( لوحة بيضاء ) تنقش عليها انطباعات الحواس ، والعقل قد يكون له نشاط معين خاص به لكن هذا النشاط قاصر تماما على المواد التي تقدمها أجهزة الحس الفيزيائية ، وبطبيعة الحال تتعارض هذه النظرية تمام التعارض مع مثالية أفلاطون الذي منده العقل وحده هو مصدر المعرفة والحواس هي مصادر كل وهم وخطأ . ولقد أنكر الرواقيون الحقيقة المثابيزيقية للمفاهيم ، فالمفاهيم هي مجرد أفكار في العقل مجردة عن الجزئيات وليس لها حقيقة خارج الوهم .

ولما كانت كل معرفة هي معرفة بموضوعات الحس فإن الحقيقة هم ببساطة مطابقة انطباعاتنا مع الأشياء ، فكيف يمكن لنا أن نعرف ما اذا كانت أفكارنا نسخا صحيحة من الأشياء . كيف نميز بين الواقع والتخيل أو الأخلاق أو الأوهام ؟ ما هو مقيار الحقيقة ؟ انها لا يمكن أن تقوم في المفاهيم لأن المفاهيم من صنعنا نحن ولا شيء حقيقي سوى انطباعات الحواس ولهذا فإن مقيار الحقيقة يجب أن يقوم في الاحساس نفسه . انها لا يمكن أن تكون في الفكر بل يجب أن تكون في الوجدان . ويقول الرواقيون أن الأشياء الحقيقية تنتج فينا شعورا مائلا أو قناعة بحقيقتها وقوة الصورة وحيويتها هنا اللذان يميزان هذه الانراكات الحسية الحقيقية عن الحلم أو الخيال . من ثم فإن مقيار الحقيقة الوحيد هو هذه القناعة الفريدة حيث الحقيقي يفرض ذاته على وعينا ولا يمكن أنكاره . ويمكن هنا ملاحظة الانزلاق الى الذاتية الكاملة الكاملة ، ولا يوجد مقيار أساسي كلى للحقيقة ، وهي لا تقوم على العقل بل على الشعور ، وكل شيء يتوقف على القناعات الذاتية لدى الفرد .

### الفيزياء

القضية الأساسية في الفيزياء الرواقية هي انه « ما من شيء غير مادي له وجود » ، وتتمشى هذه المسادية مع النزعة الحسية لمذهبهم في المعرفة . لقد افقح افلاطون المعرفة في الفكر ووضع الحقيقة — لهذا — في المثال ، وعلى أية حال وضع الرواقيون المعرفة في الاحساس الفيزيائي ووضعوا الحقيقة — لهذا — لها هو مصروفها بالحواس أي المادة .

ويقولون ان كل الاشياء حتى النفس ، وحتى الله نفسه ، مادية ولا شيء أكثر .  
 ويقوم هذا الاعتقاد على اعتبارين : الأول ، ان وحدة العالم تقتضيه عالم واحد ولهذا يجب ان يصدر عن الواحد ويجب ان نكون لدينا نزعة واحدة —  
 لقد انحلت مثالية أفلاطون وأرسطو في الصراع العقيم ضد ثنائية المادة والفكر . ولما كانت الهوة لا يمكن عبورها من جانب المثال فيجب ان نقف في صف المادة ونرد العقل اليها . وثانيا نجد ان الجسم والنفس ، والله والعالم هما زوجان يؤثران في بعضهما . فمثلا الجسم ينتج الأفكار ( الانطباعات الحسية ) في النفس والنفس تنتج الحركات في الجسم . وهذا سيكون مستحيلا اذا لم يكن كلاهما من الجوهر نفسه . ان الجسماني لا يمكن ان يؤثر في اللاجسماني واللاجسماني لا يمكن ان يؤثر في الجسماني فليست هناك نقطة التقاء ومن ثم نرجب ان يكون الكل جسمانيا بالتساوي .

لما كانت كل الاشياء مادية ، فما هو النوع الاصلى للمادة او ما هي المادة التي صنع منها العالم ؟ لقد رجع الرواقيون الى هيرقليطس بحثا عن جواب ، ان النار هي النوع البدئي لوجود وكل الاشياء مؤلفة من النار ، ولقد ربط الرواقيون هذه المادة بوحدة الوجود ، والنار الأولية هي الله فاعله مرتبط بالعالم فلما كما ترتبط النفس بالجسم ، والنفس الانسانية اشبه بالنار ولذا من النار الالهية ، انها تنفذ وتتسلل في الجسم كله وحتى يمكن ان يكون نفاذها كاملا فان الرواقيين ينكرون عدم نفاذ المادة ، فكما ان النفس النارية تنفذ في الجسم كله فان الله او انوار الأولية تحيط بالعالم كله ، انه نفس العالم والعالم جسده .

لكن بالرغم من هذه المادية فان الرواقية تؤكد ان الله هو العقل المطلق ، وليس هذا عودة الى المثالية ، ان هذا لا يتضمن لا جسمانية الله للعقل مثل كل شيء آخر مادي . انه يعني بسلطة ان النار الالهية هي عنصر عقلاني ، ولما كان الله هو العقل فانه يترتب على هذا ان العالم محكوم بالعقل وهذا يعني شيئين : أولا ان هناك غرضا في العالم ومن هنا ياتي النظام والتناغم والجمال والتصميم . ثانيا لما كان العقل هو القانون مقابل اللقائون فان هذا يعني ان الكون خاضع لسيطرة القانون وهو محكوم بالضرورة الصارمة للعلة والمعلول .

ومن ثم فإن الفرد ليس حراً ، ولا يمكن أن تكون هناك حرية حقيقية للارادة في عالم محكوم بالضرورة ، ويمكننا أن نقول — دون ضرر — أننا نختار هذا أو ذاك وإن لتعللنا ارادية ، ولكن مثل هذه العبارات تعنى بكل بساطة أننا نميل الى ما نفعله ، وما نفعله محكوم بالعقل ومن ثم محكوم بالضرورة ، وسيروية العالم دائرية ، ان الله يغير الجوهر الناري لذاته اولا الى هواء ثم الى ماء ثم الى تراب ومن ثم ينشأ العالم ، لكنه ينتهى بحريق تعود منه كل الاشياء الى النار الاولى ، وبعد هذا في وقت محدد من قبل يحول الله نفسه ثانية الى العالم ، ويترتب على قانون الضرورة ان الدور الذي يسير فيه هذا العالم الثاني وكل عالم نال سيكون متاثلا في كل شيء مع الدور الذي سار فيه العالم الاول ، والسيروية تستمر الى الأبد وما من شيء جديد يحدث اطلاقا ، وتاريخ كل عالم متتابع هو نفسه مثل العوالم الأخرى حتى آخر تفصيل فيها .

والنفس الانسانية جزء من النار الالهية وتنطلق الى الانسان من الله ، ومن ثم نهى نفس عقلانية وهذه نقطة ذات أهمية تصوى في الأخلاق الرواقية فهي ان نفس كل فرد لا تأتي من الله مباشرة فان النار الالهية انبثت في الانسان الاول ومن بعد هذا تنطلق من الوالد الى الطفل في فعل الانجاب ، وبعد الموت تستمر النفوس في الوجود الفردي حتى الحريق العام حيث تعود هي والاشياء الأخرى الى الله . ويرى البعض ان هذا يتم بالنسبة للنفوس جميعا ويرى البعض الآخر ان هذا يتم بالنسبة للنفوس الطيبة فحسب .

### فلسفة الاخلاق

وتقوم التعاليم الأخلاقية الرواقية على مبدئين سبق أن وردا في الفيزياء عندهم ، أولا : ان الكون محكوم بقانون مطلق لا يسمح بأي استثناء ، ثانيا : ان الطبيعة الجوهرية للانسان هي العقل ، وكلاهما يتلخصان في الشعار الرواق الشهير : « عش وفق الطبيعة » : وهذا الشعار في مجانبين : انه يعنى — أولا — ان الناس جب ان يتطابقوا مع الطبيعة بالمعنى الواسع أي ان يتطابقوا مع قوانين الكون وهو يعنى — ثانيا — انهم يجب ان يتطابقوا افعالهم مع الطبيعة بالمعنى الضيق حسب طبيعتهم الجوهرية أي العقل وهذا التعبيران يعنيان عند الرواقين شيئا واحدا فالكون ليس محكوما

بالقانون منحسب بل بقانون العقل أيضا والإنسان في اتباعه للطبيعة العقلانية إنما يطابق نفسه في الواقع مع قوانين العالم الواسع ، وبمعنى ما من المعانى — بطبيعة الحال — لا توجد إمكانية إلهام الإنسان لمعصيان قوانين الطبيعة فهو مثل كل الأشياء الأخرى في العالم ينصرف وفق الضرورة . ويمكن التساؤل ، ما هي فائدة تثبيت الإنسان لاطاعة قوانين الكون عندما لا يستطيع بآية إمكانية أن يفعل شيئا آخر باعتباره جزءا من جهاز العالم الأعلى العظيم ؟ وليس مفروضا أن حلا أصيلا لهذه المعضلة يوجد في الفلسفة الرواقية ، وعلى أية حال فإنهم يقولون أنه بالرغم من أن الإنسان سيفعل بمتضى الضرورة في العالم والتي تضطره عن الضرورة قد أعطيت له هو وحده لا لاطاعة القانون منحسب بل للاستناد الى طاعته واتباع القانون بوصى وتعهد بمثل ما يفعل الكائن العاقل .

أذن الفضيحة هي الحياة بمتضى العقل والأخلاقيات هي ببساطة العمل العقلاني ، أن العقل التكويني هو الذى يدين حياتنا وليس الهوى والارادة الذاتية للفرد . والإنسان الحكيم يلحق — بوصى — حياته بحياة الكون كله ويدرك نفسه كجزء تترس في الآلة الكبرى . والآن ، أن تعريف الأخلاقيات على أنها الحياة بمتضى العقل ليس مبدءا خاصا بالرواقيين ، فافلاطون وأرسطو قالا بنفس الشيء . وفى الحقيقة — كما سبق لنا أن تبيننا — أن تأسيس الأخلاقيات على العقل لا المشاعر أو المواطن أو الحقوق الجزئية للنفس الفردية هو أساس كل فلسفة أخلاقية أصيلة لكن الشيء الفريد عند الرواقيين هو التفسير الإحصادي الجانب بالضيق الإنقى الذى أعطوه لهذا المبدء . لقد ذهب أرسطو الى أن الأخلاقيات في اتباع هذا المبدء أى اتباع الإنسان لطبيعته الجوهرية ، لكنه بين أن الانفعالات والشهوات لها مكانتها في العضوية الانسانية ولم يطابق باستئصالها بل مجرد التحكم فيها بالعقل . غير أن الرواقيين نظروا الى الانفعالات على أنها لا عقلانية تماما وطلبوا بحوها محوها تماما وواجهوا الحياة على أنها حركة ضد الانفعالات والمواطن بحيث يجب القضاء عليها قضاء مجرما . ومن ثم فإن آراءهم الأخلاقية تنتهى الى نزعة صارمة غير متوازنة من الزهد .

لقد كانت لدى أرسطو طريقة معتدلة وواسعة الاتقى ، وبالرغم أنه آمن بأن الفضيحة وحدها هي التي لها قيمة باطنية إلا أنه سمح للحيرات والظروف

الخارجية بمكانة في خطاطية الحياة . لقد أكد الرواقيون أن الفضيلة وحدها خيرة والرديلة وحدها شريرة وكل شيء عدا هذا لا قيمة له بالمرة ، والفقر والمرض والالام والموت ليست شروبا ، التراث والصحة واللذة والحياة ليست خيرات ، وقد ينتحر الانسان في تدمير حياة لا يدمر شيئا له قيمة . وفوق كل شيء اللذة ليست خيرة ولا يجب أن يبحث الانسان عن اللذة ، والفضيلة هي السعادة الوحيدة ويجب على الانسان أن يكون فاضلا لا من أجل اللذة بل من أجل الواجب . ولما كانت الفضيلة هي وحدها الخير والرديلة وحدها هي الشر فانه يترتب على هذا الانفراق أو التناقض الظاهري أن الفضائل كلها خيرة بالتساوي والردائل كلها شريرة بالتساوي وليست هناك درجات .

ان الفضيلة تتأسس على القل ومن ثم تناسس على المعرفة ، ومن هنا تأتي أهمية العلم والفيزياء والمنطق وهي ليست لها قيمة في ذاتها بل لانها تأسس الاخلاقيات والفضيلة الاولى وجذر كل الفضائل الاخرى هي الحكمة ، والانسان الحكيم مرادف للانسان الطيب الخير ، من الفضيلة الجذرية وهي الحكمة تصدر أربع فضائل محورية هي الاستبصار والشجاعة والتحكم في النفس والعقل . ولكن لما كانت كل الفضائل لها جذر واحد فان من يمتلك الحكمة يمتلك الفضائل كلها ومن تفقده تفقده الفضائل كلها . والانسان اما انه فاضل تماما أو شرير تماما . وينقسم العالم الى الحكماء والاغبياء ، الحكماء خيرون بشكل كامل والاغبياء شرار بشكل كامل ولا شيء يبين الاثنين وليس هناك شيء اسمه الانتقال التجريدي من الفضيلة الى الرديلة أو العكس والانتقال يجب أن يكون ابن لحظة وفي القو . والحكيم كامل كله سعادة وحرية وثراء وجمال ، وهو وحده الملك والسياسي والشاعر والنبى والخطيب والناقد والطبيب الكامل . والفبي كله شر وبؤس وقبح ومسقية . وكل انسان اما انه حكيم أو غبي . واذا سئل الرواقيون أين مثل هذا الرجل الحكيم وأين يمكن أن يوجد فانهم يشيرون دون شك الى سقراط وإلى نيوچين الكلبى . وهم يقولون ان عدد الحكماء صغير وهو يزداد صفرا . والمالسم الذى رسموه بأطك الالوان كبحر للرديلة والقعاسة يزداد سوءا بشكل مضطرد .

وفي كل هذا نقبين بسهولة ملامح نزعة كلبية متجددة . غير أن الرواقيين عدلوا وشذبوا الخطوط الفجة للكلبية وخففوا زواياها الحادة ، وهذا

يعنى عدم التماسك والتآزر، فهذا يعنى أولا أنهم طرحوا مبادئ عجة ثم شرعوا فى تشذيبها والاعتراف بالاستفسارات . ومثل عدم التماسك هذا يتقبله الروائيون ثقبلا حسنا على مادتهم . وعملية تشذيبهم لعبلائهم العجة تحدث بثلاثة طرق رئيسية . . أولا : لقد بدلوا مبادئهم بشأن القضاء الكامل على الانفعالات . ولما كان هذا مستحلا فإنه لن يفتنى الا الى عدم الفاعلية الساكن ويحدث هذا حتى لو كان الامر مبكنا ، وهم يعترفون بأن الحكيم قد يعرض بعض الانفعالات والعواطف المعتدلة والعقلية وان كان لا يسمح لها اطلاقا بالنمو . ثانيا : لقد عدلوا بمبادئهم بأن كل شيء مدا الفضيلة والرديلة ليس له معنى فمثل هذا الموقف شيء غير واقعى ولا يتفق مع الحياة . ومن ثم فان الروائيين دون التقيد بالتماسك أعلنوا أن من بين الاشياء التى لا معنى لها بعضها منفصل عن الآخر . واذا كان للحكيم خيار بين الصحة والمرض فانه سيختار الصحة . وتنقسم الاشياء التى بلا معنى الى ثلاث فئات : ما يفضل وما يتجنب وما ليس له معنى تماما . ثالثا : خفف الروائيون من غلواتهم بشأن المبدأ القائل ان الناس إما أنهم أخيار تماما أو شرار تماما . فالابطال ورجال السياسة المشهورون فى التاريخ بالرغم من أنهم أغبياء فان الشرور المشتركة عندهم أقل من شرور الآخرين . زيادة على ذلك ماذا يمكن أن يقوله الروائيون عن أنفسهم ؟ هل كانوا حكيما أو أغبياء ؟ لقد ترددوا فى أن يزعموا الكمال وأن يضعوا أنفسهم على قدم المساواة مع مستقراط وديوجين . ومع هذا لم يصلوا الى حد الاعتراف أنه لا يوجد فرق بين أنفسهم والقطيع من الناس . لقد كانوا « خبراء » قتربون من الحكمة أن لم يكونوا حكيما تماما .

فإذا لم يكن الروائيون سوى كلبين أقل تماسكا ولم يأتوا بشيء أصيل فى مذاهبهم فى الفيزياء والأخلاق الا أن الفكرة على الأقل هى التى يستطيعون أن زعموا أنها من اختراعهم ، وهذه الفكرة هى فكرة المواطنة العالمية وقد استمدوا هذه الفكرة من مصرين : أولا : الكون واحد وهو ينطلق من الله ، هو منظم بشئون واحد ويشكل نسقا واحدا .

ثانيا ، مهما يختلف الناس فى الامور غير الجوهرية فانهم يشتركون فى طبيعتهم الجوهرية وبى عقلهم ومن ثم فان الناس جميعا على صعيد واحد حيث أنهم مخلوقات عقلية ويجب أن يكونوا دولة واحدة . وانقسام

البشرية الى دول متحاربة مسألة لا عقلية وبلا معنى . والحكيم ليس مواطنوا  
 لهم الدولة أو تلك ، انه مواطن العالم . على أية حال لس هذا ألا تطبقوا  
 للمبادئ التي سبقت في الفيزياء أو في فلسفة الأخلاق . . وليس مجموع حصيلتهم  
 من الافكار الا مركبا جديدا للافكار سبق أن قال بها سابقوهم . لقد كانت واضعتي  
 الانق ومطرفين ومخرطين في المراحة واحاديثي الجانب . وحقائقها كلها  
 أنصاف حقائق . . ولقد كانوا في الفلسفة ذاتيين ، فالشيء الوحيد الذي يهمهم  
 هو التساؤل : كيف على أن أمشي ؟ ومع هذا برغم أوجه القصور هذه  
 هناك شيء دون شك عظيم ونبيل عندهم هو غيبتهم على أداء الواجب  
 واحترامهم الذي لا يهدأ لكل الغايات الدنيا . وجدارتهم تقوم فيما يتوليه  
 شبنجار عنهم من أنهم « في عصر الدمار تماسكوا من طريق الفكرة  
 الخلقية . »

## الفصل السادس عشر

### الابيقوريون

ولد أبيقور في ساموس عام ٣٤٢ ق م . ولقد أسس مدرسته قبل عام أو عامين من تأسيس زينون للرواق حتى أن المدرستين منذ البدايات ستقترون . لقاتعرف أبيقور متعاصرتان ولقد استمرت مدرسة أبيقور لأكثر من مئتي سنة على النزعة الذرية عند ديمتريطس غير أن دراسته للمذاهب الأولى للفلسفة لا تبعد عنها دراسة مستفيضة وحياتية تتسم بالاحترام ولقد أسس مدرسته عام ٣٠٦ ق والفلسفة الابيقورية هو الذي أسسها وهو الذي أكملها وليس هناك أبيقوري لاحق أضاف أو غير الكثير في المعتقدات التي وضعها مؤسس المدرسة .

والمذهب الابيقوري موغل أكثر في الناحية العملية عن الرواقية . وبالرغم من أن الرواقية تلحق المنطق والفيزياء بفلسفة الاخلاق فإن ما أسسفه الرواقيون من أهمية وهناية على المذاهب الخاصة بمعبار الحقيقة وطبيعة العالم والنفس وما إلى ذلك أظهر اهتماما أصيلا بهذه الموضوعات حتى لو كان اهتماما تابعيا . ولقد قسم أبيقور بالمنزل مذهبه إلى المناطق ( الذي سيمناه القوانين ) والفيزياء وفلسفة الاخلاق ، ومع هذا فإن نزع التفكير الأولين تابعيهما بأهمال واضح وبعدم عنابة . وواضح أن المجادلات الرواقية تتمتع بأبيقور ، ومذهبه خفيف وضحل ، والمعرفة لذات المعرفة لم تكن مطلوبة . وقال أن الرياضنة لا جدوى منها لأنه لا يوجد ارتباط بينها وبين الحياة . والمنطق وعلم القوانين يمكننا أن نهله نبالا حيث لا يحتوي على أية عناصر ذات أهمية ومن ثم ننقل دفعة واحدة إلى الفيزياء .



## الفيزياء

لا تهم الفيزياء أبينقور الا من نقطة واحدة هي قوتها على طرد  
 الخوف الخرافى من عقول الناس . وذهب الى أن كل دين مجاوز للطبيعة  
 انما يؤثر فى الناس فى جهته الاكبر استنادا الى الخوف ، فالناس يخافون من  
 الآلهة ويخافون من الجزاء ويخافون من الموت بسبب القصص المتعلقة  
 بما يعقب الموت . وهذا الخوف والقلق الشاملان أحد الاسباب الرئيسية  
 لتعاسة الناس . فإذا حططنا الخوف فأننا نكون قد حططنا على الأقل المموق  
 الرئيسى للسمادة الإنسانية . ولا نستطيع أن نفعل هذا الا بمذهب ملائم  
 فى الفيزياء . وما هو ضرورى هو أن نكون قادرين على اعتبار العالم قطعة  
 من الآلية المحكومة بالعلل الطبيعية بحسب نون تدخل كائنات مفارقة للطبيعة  
 وحيث يكون الانسان حرا فى أن يجد سعاده بالكيفية وفى الوقت الذى يشاء  
 دون أن ترعبه فيلان الديانة الشعبية . فبالرغم من أن العالم مدبر آليا يرى  
 أبينقور — على عكس الروافيين — أن الانسان يملك الارادة الحرة ، ومشكلة  
 الفلسفة هي تأكيد خيرة الطرق لاستخدام هذه الموهبة فى عالم محبر آليا .  
 لهذا فان ما يتطلبه هو فلسفة آلية خالصة . وكان اختراع مثل هذه الفلسفة  
 بالنسبة له مهمة لا تتلائم مع تركيه وهو لا يستطيع أن يتظاهر بأنه يمتلك  
 صفاتها الضرورية ، ولهذا تعب فى الماضى وسرعان ما وجد ما يريد فى  
 الفزعة الخرية عند ديمقريطس . وهذه الفلسفة باعتبارها فلسفة آلية خالصة  
 تلائم أغراضه تماما والروح البراجماتية التى يختار بها عقائده لا على أية  
 أسس تجريدية لها حقيقتها الموضوعية بل على أساس الاحتياجات الذاتية  
 والرغبات الشخصية . وكان هذا علامة على ذلك العصر . وعندما تعدد  
 الحقيقة شيئا يمكن للناس أن يقيموه وفق احتياجاتهم الحقيقية والخيالية  
 لا وفق أى معيار موضوعى فأننا نكون قد تقدمنا طلى الدرب المفضى الى  
 الانهيار ، لهذا آمن أبينقور بالفزعة الذاتية عند ديمواطيس ( برمتها ) أو مع  
 تعديلات طفيفة . وكل الأشياء مكونة من الذرات والخللاء ولا تختلف الذرات  
 الا فى الشكل والقتل لا فى الكيف وهى تسقط فى الخلاء . وبفضل الارادة  
 الحرة تتحرك عن مسارها فى سقوطها ومن ثم تصادم مع غيرها . وهذا  
 اختراع من جانب أبينقور بطبيعة الحال وهو لا يشكل أى جانب فى مذهب  
 ديمقريطس . ويمكن أن نتوقع من أبينقور ألا تكون تعديلاته تحسينات

ولمى الحالة الراهنة ، فمن نسبة الإرادة الحرة للذرات يؤثر تأثيرا عكسيا على التماسك المنطقي للنظرية الآلية . ومن تصادم الذرات تظهر حركة جوامع منها يظهر العالم . وليس العالم فحسب بل كل ظاهرة فردية إنما يجرى تفسيرها آليا ، وتستبعد النزعة الفاتية بصراحة . وعلى أية حال لم يكن أبيقور مهتما بأن يعرف العلل الجزئية المحددة للظاهرة ، ويكفى من نظره التأكد أن الذى يحددها ككل هو العلل الآلية مع استبعاد العوامل المجاوزة للطبيعة .

والنفس مؤلفة من الذرات التى تتناثر عند الموت ، وليس هناك تفكير فى حياة مستقبلية ، ويجب أن يعد هذا نعمة فهو يحررنا من الخوف من الموت ، والخوف من حياة آخرة . أن الموت ليس شرا ، ولو كان هناك موت فلن نكون موجودين ، وإذا كنا موجودين فلن يكون هناك موت ، وعندما يأتى الموت فلن نشعر به اليس هو نهاية كل شعور وكل وعى ؟ وليس هناك سبب يدعونا للخوف الآن مما لن نشعر به عندما يأتى .

ويعد أن تخلص أبيقور من الخوف من العتاب فى الحياة الأخرى لأنه يشرع لى التخلص من الخوف من تدخل الآلهة فى هذه الحياة . وربما نتوقع من أبيقور أن يعتقد الاتحاد لتحقيق هذا الغرض ولكنه ينكر وجود الآلهة ، بل بالعكس أنه يؤمن بوجود عدد لا يقناه من الآلهة وهم على هيئة الانسان لأن هذا الشكل هو أجمل الاشكال كلها ، وهى تختلف فى الجنس وهى تأكل وتشرب وتتحدث اليونانية . وتتألف اجسامها من جوهر يشبه النور . ولكن بالرغم من أن أبيقور يسمح لها بالوجود فإنه حريص على تجريدها من أسلحتها وسلبيها ما تبته من مخاوف ، فهى تعيش فى الفضاء بين النجوم حياة خالدة وهادئة ومنعمة . وهى لا تتدخل فى شؤون العالم لأنها سعيدة سفاذة كاملة . فلماذا تثقل عاتقها بالتقاليد الذى لا يعبأ بها ؟ وحياتهم هى حياة الفرع الذى لا يكدره شئ بالمرة .

« خالدون مندثرون بالقوى لا يحتاجون لعون على الإطلاق

وهم سادة على جميع الساعات اللامثلة

وهم عظماء على الاشباع وعالون على الاستجابة » (١)

(١) الشعر للشاعر البريطانى المعاصر سوينبرن .

لهذا فان الانسان وقد تحرر من الخوف من الموت والخوف من الالهة ليس امامه من واجب سوى أن يعيش سعيدا بقدر ما تطبق حياته القصيرة على الارض . ونستطيع أن نترك عالم الفيزياء بطلب لا يثقله شيء ونستدير الى ما يهم حقاً الا وهو فلسفة الاخلاق حيث ما يجب أن يسلكه الانسان في حياته

## فلسفة الاخلاق

إذا كان الرواينيون هم الخلفاء العقليين للكليبيين فان للأبيقوريين علاقة مماثلة بالقرينائيين . فهم مثل أريشيبيوس أسسوا الاخلاقيات على اللذة لكنهم يختلفون لانهم طوروا تصور اللذة أكثر نقاء وبساطة مما عرف القرينائيون . ان اللذة وحدها هي الغاية في ذاتها . انها الخير الوحيد ، والالم هو الشر الوحيد . لهذا فان الاخلاقيات هي نشاط بدر اللذة . ان الفضيلة لا قيمة لها في ذاتها بل تستمد قيمتها من اللذة التي تصاحبها .

هذا هو الاساس الذي يستطيع ابيطور أن يجده أو يرغب في أن يجده من أجل النشاط الخلقى . وهذا هو المبدأ الاخلاقى الوحيد . وتتألف بقية الاخلاق الابيقورية من تفسير فكرة اللذة . أولاً أن ابيقور لا يقصد باللذة — كما يفعل القرينائيون — مجرد لذة اللحظة سواء كانت مادية أو عقلية . انه يقصد اللذة التي تدوم حياة كاملة ، حياة سعيدة . ومن ثم لا تسمح لانفسنا بأن نكون سجناء أية لذة أو رغبة جزئية . يجب أن نسيطر على شهواتنا ، بل يجب أن ننفض من اللذة إذا كانت ستفضى في النهاية الى ألم أكبر . علينا أن نكون مستعدين لتحمل الألم من أجل لذة قائمة أكبر .

ثانياً : ولهذا السبب نفهم بعد الابيقوريون الذات الروحية والعقلية أكثر أهمية بكثير من ذات الجسم ، فالجسم لا يشعر باللذة والألم الا عندما يدومان . والجسم لا يملك في ذاته ذاكرة ولا استباقاً مرفقياً . والعقل هو الذى يفكر ويتقّبأ وأكثر الذات واللام قوة في تلك الخاصة بالذكر والتوقع . واللذة الفيزيائية هي لذة خاصة بالجسد (الآن) فقط . لكن توقع ألم قائم هو قلق عقلى وتذكر لذة ماضية هو بهجة حاضرة . ومن ثم فان ما هو مستهدف فوق كل شيء هو عقل هادى غير مضطرب ، لأن لذات

الجسم سريعة الزوال ولذات الروح دائمة . والابيقوريون — مثل الروافيين — ينادون بضرورة التفوق على الآلام الجسدية والطبروف الخارجية . ولهذا فان الانسان لا يجب أن يعتمد في سعادته على ما هو خارجي ، بل يجب أن يحصل على نعمته وجنته من ذاته . والحكيم يستطيعون أن يكون سعيدا حتى وهو في كرب جسماني وذلك لأنه يمتلك في هدوء نفسه الداخلي سعادة تفوق كل ألم جسماني .. ومع هذا فان اللذات البريئة للاحاساس ليست ممنوعة وليست محترقة والحكيم يتمتع بأي شيء يستطيعه بدون ضرر . ويضع الابيقوريون ثقلهم — من بين كل اللذات العقلية — على الصدقة . ولم تكن المدرسة مجرد تصحيح لفلاسفة زملاء بل كانت قبل كل شيء جماعة من الاصدقاء .

ثالثا : يميل المثال الابيقوري في اللذة بالاحرى الى التصور السلبي لا الايجابي له . فهم لم يستهدفوا حالة المتعة بقدر ما لا يستهدفون اشارة الخسار ، ان اللذات الحارة للعالم لا تشكل مثلهم ، بل هم يستهدفون بالاحرى الى القوية السلبية للآلام ويستهدفون الهدوء والسكونية القلبية وراحة الروح وعدم القلق من جراء الخوف وأشكال القلق . وكانت نظراتهم للمعالم مختلفة بنظرة تشاؤمية مترفة ولطيفة أو السعادة الايجابية بعيدة من متناول الفانيين .. وكل ما يستطيع أن يأمل فيه الانسان هو تجنب الألم والعيش على العناية الهائلة ..

رابعا : لا تقوم اللذة في مضاعفة الاحتياجات واشباعها المترتب ، مضاعفة الاحتياجات يجعل تلبيتها أكثر صعوبة ، فهذا يبعد الحياة دون أن يضيف اليها السعادة . ويجب أن تكون لدينا احتياجات قليلة بقدر الامكان ولقد عاشن ابيقور نفسه حياة بسيطة ونصح اتباعه أن يسروا على نهجه . ويقول ان الحكيم وهو يعيش على الخبز والماء يستطيع أن يشارك زيوس رب الازياب نفسه في السعادة . ان البساطة والتواضع والاعتدال هي خير وسائل السعادة . وغالبية الاحتياجات الانسانية والتملش للشهرة غير ضرورية وهي بلا جدوى ..

وأخيرا فإن المثال الأبيقورى رغم أنه لا يتضمن أية نبالة سارية . فإنه لا يتضمن مع هذا أية اتعابية . فقد ظهر حجب شغوق أريحي عند هؤلاء القوم . وهم يقولون إن ما هو باعث أكثر على اللذة عمل نعل ملئ بالشفقة عن تلقى الشفقة . وليس هناك الا قليل من صلابة الإبطال لدى هؤلاء الفلاسفة الذين هم أشبه بالفراشات ولكن توجد عناصر رقيقة وسحبوية لدى الفزمات الاخلاقية اللطيفة عندهم .



## الفصل السابع عشر

### الشكك

نزعة الشك شبه مصطلح فنى فى الفلسفة وتعنى المذهب الذى يشك أو ينكر إمكانية المعرفة . ولهذا فهو مذهب يجر الفلسفة نظرياً لأن الفلسفة ترسم أنها شكل من أشكال المعرفة . وتظهر نزعة الشك وتمازج الظهور فى فترات التوقف فى تاريخ الفكر، ولقد سبق أن التقينا بها عند السوفسطائيين، فعندما يقال إذا كان هناك شيء موجود فإنه لا يمكن معرفته، إنما يكون هذا تعبيراً مباشراً من روح الشك . ونجد عبارة بروتاجوراس : « الإنسان معيار كل الاعتناء ترقى إلى الشيء نفسه لأنها تتضمن أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف الاعتناء إلا كما تظهر له لا كما هى فى ذاتها »، فى التصور الحديثة نجد أكبر ممثل للشك هو ديليد هيوم الذى حاول أن يبين أن أكثر مقولات التفكير الأساسية مثل الجوهر، وألمة وهية ومن ثم فاته يقوض نسيج المعرفة . وعادة ما تنتهى النزعة الذاتية إلى نزعة الشك ، فالمعرفة هى علاقة الذات بالموضوع وأن وضع التأكيد المتطرف الغامر على أحد الطرفين وهو الذات مع تجاهل الموضوع إنما يقضى إلى إنكار حقيقة كل شيء فيها فعلاً ما يبدو للذات وكان هذا هو الحال مع السوفسطائيين . والآن لدينا معاودة ظهور لظاهرة مماثلة . والشكك الآن نحن على وشك تناولهم ظهوراً فى حوالى الوقت الذى ظهر فيه الرواقيون والأبيقوريون . والاتجاهات الذاتية لهذه المدارس المتأخرة نجد نتيجهما المنطقية عند الشكك . فنزعة الشك تظهر عادة — وأن لم تكن دائماً — عندها تكون القوى الروحية لقوم من الأقوام فى حالة انهيار . فعندما تتبدد الدوافع الروحية والمعتنية فإن الروح تفرغ وتصبح قلقة وتقلد ذاتها وتبدأ تشك فى قوة اكتشافها للحقيقة ، وألباس من الحقيقة هو النزعة الشكية .

## فيرون

أول من قدم نزعة شكية شاملة بين اليونان هو فيرون . ولد حوالي ٣٦٠ ق م وكان أصلا رساما . واشترك في بعثة الهند التي أعدها الاسكندر الأكبر . ولم يخلف لنا أية كتابات ونحن ندين بمعرفتنا لأفكاره أساسا إلى تلميذه نيبون من فليومس . وفلسفته — مع كل المذاهم التي بعد أرسطو — فلسفة عملية خالصة في نظرتها العامة . ونزعة الشك أي إنكار المعرفة ، لا تطرح من جانبها النظري ، بل أن فيرون يرى فيها الطريق إلى السعادة والهرب من كوارث الحياة .

يرى فيرون أن على الحكيم أن يسأل نفسه ثلاثة أسئلة . أولا يجب أن يسأل ما هي الأشياء وكيف تتكون ، ثانيا كيف نربط بهذه الأشياء ، ثالثا ما يجب أن يكون عليه موقفنا إزاءها . بالنسبة لما هي كلية الأشياء كل ما نستطيع أن نجيب عليه هو أننا لا نعرف شيئا ، أن كل ما نعرفه هو كيف تبدو الأشياء لنا أما بالنسبة لجوهرها الباطني فنحن جهلاء به . والشئ نفسه يبدو وبخلاف عند الناس المختلفين ولهذا يستحيل أن تصرف أي رأى هو الصواب . واختلاف الرأي بين الحكماء وكذلك بين العامة يبرهن على هذا . وكل يتبن يمكن طرح يتبن مضاد له على أسس قوية متساوية ومهما يكن رأيي فإن الرأي المناقض يؤمن به بغض الآخرين المهرة في الحكم على الأشياء مثلى . أن الرأي ممكن لكن اليقين والمعرفة مستحيلان ، ومن ثم فإن موقفنا تجاه الأشياء ( السؤال الثالث ) يجب أن يكون التوقف العام من الحكم أننا لا نستطيع أن نتيقن من أي شيء حتى أتقنه أشكال اليقين ، ولهذا لا يجب أن ندلى بأية عبارات موجبة من أي موضوع .

وكان الفيرونيون حريصين على إدخال عنصر شك حتى في أتفه أشكال اليقين التي قد يتخونها خلال حياتهم اليومية . أنهم لا يقولون « إن هذا الشئ هو » بل يقولون « أنه يبدو » أو « أنه يبدو لي » . وكل ملاحظة يجب أن يسبقها تعبير « ربما » أو « قد » .

وغاية اليقين هذا ينطبق على المسائل العملية انطباقه على المسائل النظرية ولا شيء في ذاته حقيقي أو زائف بل أنه يبدو على هذا النحو

وبالطريقة نفسها لا شيء في حد ذاته خير أو شرير بل أن الرأي والعادة والقانون هو الذي يجعلها على هذا النحو . ومنحبا يتحقق الحكيم من هذا سيتوقف من تفضيل اتجاه للسلوك على آخر والنتيجة هي اللامبالاة فكل فعل هو نتيجة تفضيل والتفضيل هو الايمان بأن شيئا أفضل من شيء آخر . فإذا اتجهت إلى الشمال فهذا — لسبب أو لآخر — لأنني أرى أن هذا أفضل من الاتجاه إلى الجنوب . أمتنع هذا الايمان وتعلم أن الشيء ليس في الواقع أفضل من الآخر بل يبدو هكذا فحسب ولن يسر الإنسان في أي اتجاه على الإطلاق . أن منع الرأي على نحو تام يعني مدح الملوك والتملح وإلى هذا كان يستهدف فيرون . ألا تكون هناك آراء هو شعار الشكك لأنه يعني من الناحية العملية اللامبالاة والسكينة الذلّة . أن كل فعل مؤسس على الايمان ، وكل ايمان وهم ، ومن ثم فإن غيبة كل لماعلية هو مثال الحكيم . وفي هذه اللامبالاة سينبذ كل الرغبات لأن الرغبة هي الرأي بأن شيئا أفضل من شيء آخر . أنه سيمعيش في سكينة تامة وفي راحة تامة للنفس متحررا من كل الاوهام . والتعاسة هي نتيجة عدم احراز ما يرغب فيه الانسان او فقدانها عقبا يحرزه . والانسان الحكيم — وقد تحرر من الرغبات — متحرر من التعاسة . وهو يعرف هذا بالرغم من أن الناس يناضلون ويقاقلون لما يرغبون فيه وهم يفترضون — عبثا — أن هناك أشياء أفضل من غيرها ومثل هذه الفاعلية ليست إلا نضالا عقيما للشيء لأن كل الأشياء بلا أهمية على حد سواء ولا شيء يهم . وبين الصحة والمرض ، الحياة والموت الاختلاف ليس شيئا ، ومع هذا فغالما أن الحكيم مضطر أن يمسك بماتنه مسير وفق الاحتمال والظن والمادة والقانون ولكن دون ايمان بالصدق الجوهرى لهذه المعايير أو حقيقتها .

### الأكاديمية الجديدة

والفرصة الشكية التي لمسها فيرون سرعان ما تبددت ، لكن بدأ مذهب مماثل في جوهره في الظهور وبدأ تدريسه في مدرسة أفلاطون . فبعد أفلاطون استمرت الأكاديمية بقيادة قادة مخطئين في اتباع السدري الذي



شعبه المؤسس ، ولكن تحت قيادة أرميسيللوس خفلت النزعة الشككية الأكاديمية ومنذ ذلك الوقت أصبحت تعرف باسم الأكاديمية الجديدة وبالرغم من أن استمرارها التاريخي كأكاديمية لم يقض عليه إلا أن طابعها الأساسي طرأ عليه التغير . مما ميز الأكاديمية الجديدة بصفة خاصة هو معارضتها العامة للروائيين الذين هاجموا أعضائها باعتبارهم رؤساء النزعة القطعية في ذلك الوقت . وعادة ما تعنى النزعة القطعية بالنسبة لنا اتخاذ تأكيدات دون أسس سليمة . ولكن لما كانت نزعة الشك تعتبر كل تأكيد له أساس غير سليم فإن المناداة بأي رأى إيجابى مهما يكن إنما تعدد نزعة قطعية . وكان الروائيون أقوى وأكثر نفوذاً ومقدرة من كل الذين كانوا في ذلك الوقت ينادون بأراء فلسفية إيجابية ، ومن ثم اقتصرت الأكاديمية الجديدة بالهجوم باعتبارهم أعظم القطعيين . ولقد هاجم أرميسيللوس بصفة خاصة عقيدتهم بشأن معيلى الحقيقة . فالقناعة البارزة التى ترافق الحقيقة — فى نظر الروائيين — ترافق الخطأ بنفس الدرجة . ولا يوجد معيار للحقيقة سواء فى الحس أو العقل . يقول أرميسيللوس : « لست متيقناً من شيء . بل أننى حتى لست متيقناً أننى لست متيقناً من شيء .

غير أن الأكاديميين لم يستخلصوا من نزعتهم الشككية — كما فعل فيرون من قبل — النتيجة المنطقية الكاملة بالنسبة للفعل والسلوك . فعندهم أن الناس يجب أن يسلكوا وبالرغم من أن اليقين والمعرفة مستحيلان فإن الإحتمال مرشد كاف للفعل .

وعادة ما يعد كارنييدس أعظم الشكاك الأكاديميين ومع هذا لم يصف شيئاً جوهرياً جديداً لنفائهم وعلى أية حال يلوح أنه كان انساناً صاحب عقلية دقيقة وقوية وجاء نقده المدمر أشبه بمنطق مدمر لا للروائية وحدها بل لكل الفلسفات القائمة . ويمكننا أن نذكر المثلين التاليين كأمثلة لانكاره . أولاً : لا يمكن البرهنة إطلاقاً على شيء لأن النتيجة يجب أن تبرهن عليها مقدمات وهذه بخورها تقتضى برهاناً وهكذا دواليك ( إلى ما لا نهاية ) .

ثانياً : يستحيل أن نعرف ما إذا كانت أفكارنا عن شيء ما حقيقية أى ما إذا كانت تماثل الشيء لأننا لا نستطيع أن نقارن بين فكرتنا والشيء نفسه ولقد قمنا بهذا فإن هذا يقتضى أن نخرج من عقولنا أننا لا نعرف شيئاً عن الشيء سوى فكرتنا منه ؛ ولهذا لا نستطيع أن نقارن بين الاصل والصورة نظراً لأننا لا نرى سوى الصورة .

### نزعة الشك المتأخرة

وبعد فترة توقف حاولت النزعة الشكية الظهور فى الأكاديمية وبالنسبة لهذه الفترة المتأخرة من نزعة الشك اليونانية بعد أينستيمس — وهو معاصر لشيثرون — أول أنموذج وبعد هذا نجد الأسماء الشهيرة سبيليكيوس وسكس أمبريكوس . والطابع المميز لنزعة الشك المتأخرة هو العودة الى موقف غيرون . فالأكاديمية الجديدة فى شغفها للاطاحة بالقطععية الرواقية قد وقعت فى نفسها فى نزعة قطععية . فإذا كان الرواقيون يجزمون على نحو قطعى فالأكاديميون بالكل يتفنون على نحو قطعى . غير أن الحكمة لا تكمن فى الجزم ولا فى النفى . ومن ثم نجد الشكاك المتأخرين يعوفون الى موقف التوقف الكامل عن الحكم . زيادة على ذلك ، نجد أن الأكاديميين قد سمحوا بإمكانية المعرفة المحتملة وحتى هذا أصبح يعد الآن نزعة قطععية . وأينستيمس هو مؤلف الجادلات العشرة المشهورة لظهور استحالة المعرفة . وهى لا تحتوى فى الواقع على عشرة أفكار بل تحتوى على فكرتين أو ثلاث أفكار متميزة وبما التعدد الاتويع فى التغييرات عن خط الاستدلال نفسه وهى على النحو التالى :

١ — مشاعر وإدراكات الأحياء جميعاً تتباين .

٢ — لدى الناس فروق فيزيائية وعقلية مما يجعل الأشياء تبدو لهم مختلفة .

٣ — الحواس المختلفة تعطى انطباعات مختلفة من الأشياء .

٤ — إدراكاتنا الحسية تتوقف على ظروفنا الفيزيائية والعقلية وفى وقت الإدراك الحسى .

٥. — الأشياء تبدو مختلفة في الأوضاع المختلفة ومن مسافات مختلفة .

٦. — الإدراك الحسى غير مباشر على الإطلاق بل يتم دائما من خلال وسيط . فمثلا نرى الأشياء من خلال الهواء .

٧. — تبدو الأشياء مختلفة حسب التغيرات في كمها ونوعها وحركتها ودرجة حرارتها .

٨. — الشيء يعطى انطباعا علينا مختلفا فيما اذا كان ألفا وفيما اذا كان غير ألف .

٩. — كل معرفة مفترضة هي تحصيل . فكل المحاولات لا تعطينا الا علاقة الأشياء بالأشياء الأخرى أو بأنفسنا ، فهي لا تقول لنا اطلاقا شيئا عن ماهية الشيء في ذاته .

١٠. — تختلف آراء وعادات الناس في البلدان المختلفة .

## الفصل الثامن عشر

### الانتقال الى الافلاطونية الجديدة

لقد ثار الشك حول ما اذا كان يجب ادراك الافلاطونية الجديدة على الفلسفة اليونانية أصلاً ، بل إن اردمان في كتابه « تاريخ الفلسفة » انما يدرجها في القسم الخاص بالعصور الوسطى . وذلك لعدة اسباب : اولها : انه قد انقضت حقبة لا تقل من خمسة قرون تفصل تاسيس الافلاطونية الجديدة عن المدارس اليونانية السابقة . الرواقية والابيقورية والشكية . وهذه الحقبة طويلة اذا ما تفكرنا ان المنظور الشامل للفكر اليوناني من كاليس الى الشكك لا يشغل سوى ثلاثة قرون وافلوطين المؤسس الحقيقي للافلاطونية الجديدة ولد عام ٢٠٥ بعد الميلاد ولهذا فهو من الناحية التاريخية نتاج الحقبة المسيحية وثاني هذه الاسباب يرجع الى ان طابعها هو طابع غير يوناني وغير اوروبي فالنصوص الشرقي قد ابتلع العناصر اليونانية الى حد كبير ، ومقرها لم يكن اليونان بل الاسكندرية وهي مخينة لم تكن يونانية بل مخينة عالية ففيها تلفت جميع الاجناس وبصفة خاصة تتلاقى فيها ايدي الشرق والغرب ، والفكر المنصهر المندمج تمخض من الافلاطونية الجديدة . ولكن - من جهة اخرى - سيكون من الخطا ادراك تفكير افلوطين واتباعه في فلسفة العصور الوسطى . فالطابع الكلي لما يسمى عادة فلسفة وسيطة قد تحدد بنموه على ارض مسيحية متميزة وهذا الطابع هو الفلسفة المسيحية وهو نتاج الحقبة الجديدة التي حلت فيها المسيحية الوثنية . والافلاطونية الجديدة من جهة اخرى ليست بحسب لا مسيحية بل هي حتى مضادة للمسيحية ، والتاثير المسيحي الوحيد الوارد فيها هو المعارضة فهي احياء للروح الوثنية في الحقب المسيحية . فهي الروح الوثنية القديمة وهي تفاضل بالسة ضد مناقشتها القبية واخيراً ثبوت . وبمبها نرى الانفاس الاخيرة والزفرة الاخيرة للثقافة اليونانية القديمة ، ولما كانت غير آسبوية وعناصرها ماتها تستبد استلهاها تملها من فلسفات الماضي من فكر وثقافة اليونان . ولهذا فهي بصفة عامة تصنف باعتبارها المدرسة

الآخيرة في الفلسفة اليونانية . ان غترز التوقف الطويلة التي انقضت بين ظهور المدارس اليونانية السابقة والتي تتبعنا تاريخها وتأسيس الانلاطونية الجديدة تمثلها بالوجود المستمر — بشكل ملء بالثقوب — للمدارس اليونانية الرئيسية المشائية والرواقية والابيقورية وتتناثر خلالها أحيانا دروب النزعة الشكية غير المطروحة . وسيكون من المتعب أن نتتبع بالتفصيل التطور في هذه المدارس — المجادلات النافذة التي تتألف منها . ولم يعقب هذا فكر جديد ومبدأ أصيل . ويكفي أن نقول أنه بمرور الوقت تقاضت الفروق بين المدارس وأصبحت أشكال الاتفاق فيها أكثر ظهوراً . ومع نخافت القوة العقلية أصبح هناك ميل دائم نحو نسبان الفروق والاستقرار — كما فعل الشرقيون — في الضلال المريح ذي الطبيعة الطبعية القاتل بأن كل الأديان وكل الفلسفات سواء . ومن ثم أصبحت النزعة الانتقائية والتطبيقية هي المميز للمدارس الفلسفية . وهي لم تحافظ على أن تظل متميزة ، فنحن نجد المذاهب الرواقية يدرسها الأكاديميون ونجد المذاهب الأكاديمية يدرسها الرواقيون . ولا نجد إلا الرواقيين هم الذين حافظوا على نوعهم بشكل نقى ونأووا عن النزعة الانتقائية السائدة في العصر . وظهرت أيضاً اتجاهات أخرى فلقد كان هناك تجديد للفيثاغورية برمزيتها وصوفيتها . ونما اتجاه يعلى من شأن تصور الله عالياً فوق العالم وبهذا تتسع الهوة التي تفصل بين الله والعالم حتى ساد الشعور بأنه لا يوجد تواصل بينهما وإن الله لا يستطيع أن يكون معالاً في الهبولى ولا الهبولى قادرة على أن تكون معالاً في الله . وكان مثل هذا التفاعل من شأنه أن يلوث نقاء المطلق . ومن ثم اخترعت جميع أنواع الكائنات — الشياطين — والأرواح والملائكة — لشغل العجوة ولتكون وسائط بين الله والعالم . وكمثل على هذه النزعات الأخيرة وكتمهيد للانلاطونية الجديدة نجد أن ميلون اليهودي يستحق ثوبها موجزاً . لقد عاش في الاسكندرية بين ٢٠ ق م ، ٥٠ م ولما كان من المتسكنين الأشداء بالدين والكتاب المقدس الخاص بالجنس اليهودي ، فإنه آمن بالوحى الوارد في العهد القديم . لكنه تربى على الدراسات اليونانية واعتقد أن الفلسفة اليونانية هي تكشف أكثر اعتماداً لتلك الحقائق التي تجلت على نحو أكمل في الكتب المقدسة الخاصة بقومه .

ولما كان الكهنة المصريون يذهبون إلى أن الفلسفة اليونانية نبتت من مصر انطلاقاً من الحية القومية بمثل ما أن الشرقيين يتظاهرون

بأن هذه الفلسفة نبتت من الهند ، فإن فيلون أعلن أن كل ما هو عظيم في الفلسفة اليونانية موجود في اليهودية . وهو يؤكد أن أفلاطون وأرسطو هما تابعان من أتباع موسى وأنها استفلا العهد القديم واستدا منه حكيمتهما . وافكار فيلون الخاصة انها تحكمها محاولة لدمج اللاهوت اليهودي والفلسفة اليونانية في مذهب متناسق ويعد فيلون لهذا المسئول الى حد كبير عن ثلوث الجو النقى الخالص للفكر اليوناني بضرب القصور الشرقي الواهن .

لقد ذهب فيلون الى أن الله باعتباره اللامتناهى المطلق يجب رفعه تماما فوق كل ما هو متناه . ولا يوجد اسم أو فكرة يمكن أن تتطابق مع لا تنهى الله . انه الذى يند من كل تفكير وكل نعمت وطبيعته وراء كل بحث يقوم به العقل . والروح الانسانية تصل الى الله لا من طريق الفكر بل من طريق اشراق باطنى سموى وكشف يتجاوز التفكير . والله لا يستطيع أن يتصرف فى العالم مباشرة وذلك لأن هذا سيتضمن الخط من شأنه باليهوى وتحتيد لا تناهيه . ولهذا توجد كائنات روحية وبسيطة تخلق العالم وتديره باعتبارها وراء الله وكل هذه الوسائط وأردة في اللوجس الذى هو التفكير العقلانى الذى يحكم العالم . وعلاقة الله باللوجس وعلاقة اللوجس بالعالم هي علاقة فيض نقدى وواضح أن فكرة الفيض هي مجرد تشبيه لا يفسر شيئا ويتضح هذا أكثر عندما يقارن فيلون بين الفيض وأشعة النور الصادرة من مركز متلقى ويتخلفت ضوءها كلها اتجهت الى الخارج . فعندما نسمع هذا نعرف في أى طريق نحن نتحرك فهنا نجد الحلقة المميزة للفلسفة الزائفة الاسيوية وهذا فكرنا تفكيراً شديداً بالأوبتيك . اننا ننقل من عالم الفكر والعقل والفلسفة الى أرض الاحلام والظلال الخاصة بالنصوف الشرقي حيث الروائع القوية للزهار المسماة الجميلة تخر العقل وتغرق الفكر في سكونة متراخية واهية .



## الفصل التاسع عشر

### الافلاطونيون الجدد

ان كلمة الافلاطونية الجديدة خطأ في التسمية فهي لا تقوم مقام احياء اصيل للافلاطونية . وما لا شك فيه ان الافلاطونيين الجدد من نسل افلاطون ، لكنهم نسل غير شرعي ، فان العقيدة الحقيقية لافلاطون تكمن في مثاليته العقلانية ، اما اشكال قصوره فترجع في معظمها الى ميله للاسطورة والتصوف . ولقد اشد الافلاطونيون الجدد بالاشكال قصوره على انها هي السر الحقيقي والباطني لمذهبه فاستخلصوها وربطوها باحلام فلاسفة الشرق المتصرعين والمؤسسين الشهير لهذا المذهب هو امونيوس ساكاس لكننا يمكننا ان نتجاوزه ونصل الى تلميذه افلوطين الذي كان اول من طور الافلاطونية الجديدة وتحويلها الى مذهب ولقد كان اعظم عارض للمذهب بل وربما يعد المؤسس الحقيقي له . ولقد ولد افلوطين عام ٢٠٥ بعد الميلاد في ليقيوبوليس بمر وذهب الى روما عام ٢٤٥ وأسس مدرسة هناك وظل على رأسها حتى وفاته عام ٢٧٠ ولقد خلف كتابات مطولة تم الحفاظ عليها .

لقد بين افلاطون أن فكرة الواحد المستخلص من كل فكرة هي تجريد مستحيل . وحتى قولنا « الواحد موجود » يتضمن ثنائية للواحد . ان الوجود المطلق لا يمكن أن يكون وحدة مجردة بل وحدة في فكرة . ولقد بدأ افلوطين يتجاهل هذا المبدأ الفلسفي الهام الغائب ، وارتد الى المستوى الأدنى للواحدية الشرقية . لقد رأى ان الله واحد على الإطلاق ، وهو الوحدة الكامنة وراء كل كثرة ، وفيه لا يوجد تعدد أو حركة أو تمايز . والتفكير يتضمن التفرقة بين الموضوع والذات ، ولهذا فإن الواحد وراء الفكر كما أنه يتجاوزه . كما ان الواحد لا يمكن وصفه في اطار الإرادة والنشاط لأن الإرادة تتضمن التفرقة بين المريد والمراد والنشاط يتضمن التفرقة بين الفاعل ومن يقع عليه الفعل . ولهذا فإن الله ليس فكراً ولا إرادة ولا نشاطاً وهو وراء كل فكرة وكل وجود . ولما كان لا متناهياً بشكل مطلق ، فإنه لا يمكن تعديده بشكل مطلق أيضاً . ان كل المحاولات انما تعد موضوعها ومن ثم لا شيء يمكن أن يكون محمولا للواحد . انه لا يمكن التفكير فيه لأن كل تفكير يعد ويسود ما يفكر فيه . انه



لا يوصف وهو فوق التصور . والمحمولات الوحيدة التي يطلبها افلوطيين عليه هي الواحد والخير . وعلى أية حال فإنه يرى أن هذه المحمولات شأن المحمولات الأخرى . أنها تحد اللامتناهي . ولهذا فهو يعدّها لا بمعنى حرعى تعبيرا من طبيعة اللامتناهي ، بل على أنها تصوير تشبيهي . أنها محمولات لا يمكن تطبيقها إلا على سبيل المجاز ونحن في الحقيقة لا نستطيع أن نعرف شيئا من الواحد سوى أنه ( موجود ) .

والآن أنه يستحيل استخلاص العالم من مبدأ أول من هذا النوع . فلما كان الله مثاليا تماما على العالم فإنه لا يمكن أن يدخل في العالم . ولما كان متناهيًا بشكل مطلق فإنه لا يستطيع أن يجد نفسه نكى يصبح متناهيًا ومن ثم يتسبب في بعث عالم الأشياء . ولما كان واحداً على نحو مطلق فإن التعدد لا يمكن أن يصدر منه . أن الواحد لا يستطيع أن يخلق الله لأن الخلق لماعلية والواحد ساكن ويستبعد كل لماعلية . ولما كان الواحد هو المبدأ الأول اللامتناهي لكل الأشياء ، فإنه يجب أن يعد مصدر كل وجود بمعنى ما من المعاني . ومع هذا فإن الكيفية التي بها تبعث الوجود لا يمكن تصورها لأن أي فعل من هذا النوع يبعث وحدته ولا تنهايه . ولقد رأينا مرة — في حالة — الإيليين — أنه ما هو مأساوي تصديد المطلق على أنه وحدة تستبعد كل تعدد وعلى أنه ماهية ساكنة تستبعد كل سيورة واتنا إذ قمنا بهذا فإننا نجد كل أمل لظهور كيف أن العالم قد صدر من المطلق . والابر كذلك بالنسبة لافلوطيين . فنحن نجد مذهبه في التناقض المطلق حيث يعد الواحد — من جهة — أخرى — وأنه فوق العالم حتى أن أية علاقة له بالعالم مستحيلة . لهذا نصل إلى مأزق ميت كامل في هذه الفتيلة . ولا نستطيع أن نخطو خطوة أبعد . أننا لا نستطيع أن نجد طريقا يفضي من الله إلى العالم ، ونحن منخرطون في تناقض منطقي باعث على اليأس . غير أن افلوطي كان صوفيا والمحاولات المنطقية لا ترمج الصوفية . ولما كان غير قادر على تفسير كيف يمكن للعالم أن يصدر من خواء الواحد فإنه كان عليه أن يلجأ إلى الشعور والتشبيه على الطريقة الشرقية . فالحل بفضل كماله الفائق « يفيض » ويصبح هذا الفيض هو العالم . أنه ( يرسل شتعاها ) من نفسه ولما كان اللهب يبعث النور كما يبعث الثلج البرد وهكذا نجد أن كل الكائنات الدنيا تصدر من الواحد . وهكذا نجد

أن أفلاطون دون أن يحل المشكلة يخفف من وطأتها بنعومة في عبارات براقة وهكذا يمرر طريقته .

والفيض الأول من الواحد هو العقل وهذا العقل هو الفكر . ولقد رأينا أن أفلاطون يعتبر المطلق نفسه هو الفكر . وعلى أية حال فإن الفكر عند أفلاطون اشتقاقى . أن الواحد وراء الفكر والفكر يصدر من الواحد كفيض أول . والعقل ليس تمكرا منطقيا على أية حال . أنه ليس في الزمن ، أنه استيعاب مباشر أو حدس . وموضوعه مزدوج . أولا : أنه يفكر في الواحد بالرغم من أن فكره لهذا غير شديد بالضرورة . ثانيا : أنه يفكر في نفسه : أنه تفكير في الفكر مثل اله أرسطو . وهذا العقل مطابق لمسلم المثل عند أفلاطون . أن مثل جميع الأكسيام توجد في العقل وليست مثل الفئسات فقط ، بل كل شيء مفرد .

والفيض الثاني تصدر النفس — العالم من العقل . وعلى حد تعبير أرسطو هو نسخة باهنة من العقل وهو خارج الزمن وغير جسماني وغير منقسم . وهو يعمل على نحو عقلاني ومع هذا فإنه ليس مدركا وله جانبان فهو يتطلع إلى العقل من جهة ويطل على عالم الطبيعة من جهة أخرى وهو ينتج من نفسه النفوس الجزئية التي تسكن العالم .

أن فكرة الفيض هي في جوهرها تشبيهية شمرى وليست مفهوما عقلانيا . لقد تصورهما أفلاطون بطريقة شاعرية على أنها تشبه النور الذي يضيئ من مركز مضيء ويزداد اعتما وهو يتجه إلى الخارج إلى أن يتلاقى أخيرا في حلقة تامة . وهذه الحلقة التامة هي المادة أو الهولي . والهولي باعتبارها نلما للنور وباعتبارها حدا للوجود هي في ذاتها لا وجود . وهكذا نجد أن المشكلة الرئيسية في كل الفلسفة اليونانية وهي مشكلة زمان الهولي . وثنائية الهولي والفكر والتي رأينا أفلاطون وأرسطو يناضلان — عبثا — لأخضاعها وحلها — قد انزلت بخفة على يد أفلاطون وامتزجت بالتشبيهات الشعرية والعبارات المطاطة .

أن أفلاطون يعتبر الهولي أساس الثنائية وعلة كل شر . ومن ثم فإن موضوع الحياة ليس إمامة — كما هو الحال عند أفلاطون — ألا أن يهرب من العالم المادي للحواس . والخطوة الأولى في عملية التحرر هذه هي

( التطهير ) وهى تحرير الانفسان من سيطرة الجسيم والعواس . ويتضمن هذا كل الفضائل الاخلاقية العادية — والخطوة الثانية هى الفكر والعقل والفلسفة . وفى المرحلة الثالثة ترتفع النفس فوق الفكر الى حدس العقل . ولكن كل هذه الامور ليست سوى اعداد للرحلة النهائية والتقصوى للارتفاع الى الواحد المطلق من طريق التجاوز والبهجة والوجد . وهنا نجد الفكر كله يتجاوز وتنقل النفس الى حالة من السكر الانشعورى وخلالها تتحد مع الله على نحو صوفى . وهذا الفكر ليس فكرا (من) الله وهو ليس حتى ان النفس ترى الله ، لان كل امثال هذه النشاطات الواعية تتضمن انفصال الذات عن موضوعها . وفى الوجد ينحى كل امثال هذا التفكك والانفصال : ان النفس لا تتطلع الى الله من الخارج بل تصبح متحدة مع الله ، انها ( تصبح ) الله وبمثل هذه السكرات الصوفية لا يمكن الا تذكرها وتفوس النفس لى ارتدادها وقد استفذتها مستويات الوعى العادى . ويزعم افلاطون انه قد ارتفع الى هذا الوجد الالهى عدة مرات ابلن حياته .

ولقد استمرت الافلاطونية الجديدة بعد افلاطون مع تعديلات لدى اتباعه فويزونيوس وامايليكوس وسيريانوس وپرفلس والآخرين .

ويتبدى الطابع الجوهرى للاملاطونية الجديدة فى نظريتها عن الارتفاع الصوفى للذات الى الله ، وهى تطرف فى النزعة الذاتية وارقام الذات المفردة على احتلال مركز الكون حيث الوجود المطلق وهى تقتضى — على نحو طبيعى — اثار الفرقة الشكية فعند الشكك يكون كل ايمان بقوة الفكر والعقل قد تبذرت . فهم يصلون الى العقم الكامل لتعقل فى التوصل الى الحقيقة . وهم ينتقلون من هذا الى الخطوة التالية وهى : اذا كنا لا نستطيع ان نحرز الحقيقة بالوسيلة الطبيعية للتفكير فاننا نستطيع ان نحزها عن طريق المعجزة . فاذا لم يكن الوعى العادى كافيا فاننا نتجاوز الوعى العادى لبالا . والافلاطونية الجديدة انها تتبنى على الياس ، الهاس من العقل . انها آخر كتحاح مسعود للروح اليونانية للوصول الى النقطة التى تشعمر عندها انها قد فشلت فى الوصول عن طريق العقل ويتم هذا بطريقة يائسة مرفقة . انها تسمى الى الاسميلاء على المطلق بماصفا وهى تشعمر بانه حيث فشلت الرصاة فقد ينجح السكر الروعى .

ومن الطبيعي ضرورة أن تنتهي الفلسفة هنا لأن الفلسفة مؤسسة على العقل فهي محاولة لفهم واقع الأشياء عقليا واستيعابه والتقاطه ، ولهذا لا نستطيع أن نعتزف بأى شيء أسمى من العقل ، وأن الاعلاء من شأن الحدس أو الوجد أو المستر فوق الفكر أن هو الموت الفلسفة والفلسفة إذا أقرت بمثل هذا الاعلاء انها تجعل منها ينزف والذي هو الفكر . لهذا فان الفلسفة القديمة بالأفلاطونية الحديثة تكون قد افتحرت ، وهذه هي النهاية . وهنا يحل الدين مكانة الفلسفة . أن المسيحية تنصر وتكتسح كل تفكير مستقل من طريقتها . ولا تعود هنا فلسفة الى أن يتفلسف الانسان روحا جديدة للبحث والدهشة في عصر النهضة وحركة الإصلاح . وحينذاك تبدأ حقبة جديدة وينبعث دافع فلسفى جديد مازلنا نعيش تحت تأثيره . وكان على الروح الانسانية — حتى نصل الى هذه الحقبة الجديدة — أن تمر أولا بحقول النزعة المدرسية الجرداء .



# فهرس

## صفحة

٥	أهداء
٧	تصدير
	للفصل الاول : فكرة الفلسفة اليونانية بصورة عامة :
١٢	أصول الفلسفة اليونانية وتطورها
٢٩	الفصل الثاني : الايوهيون
٢٩	— طاليس
٣٢	— انكسماندريس
٣٥	— انكسمانس
٣٦	— المفكرون الايونيون الآخرون
١٤٣	للفصل الثاني عشر : افلاطون
٣٧	الفصل الثالث : اليفالهورييون
٤٥	الفصل الرابع : الالييون
٤٥	— اكرينوفيلان
٤٧	— بارمنيدس
٥٤	— زينون (هجج زينون ضد التعدد — هجج زينون ضد الحركة)
٦٠	— ملاحظات نقدية على الالية
٦٩	الفصل الخامس : هيرقليطس
٧٧	الفصل السادس : امبيدوكليس
٨١	الفصل السابع : الذرييون
٨٧	الفصل الثامن : انكساجوراس
٩٧	الفصل التاسع : السوفسطائييون
١١٣	الفصل العاشر : سقراط
١٣٥	الفصل الحادي عشر : انصاف السقراطيين

صفحة

١٢٧	— الكبير —
١٢٩	— القورينثيون —
١٤١	— المجاريون —
١٤٣	(١) حياته وكتابه
١٥٤	(٢) نظرية المعرفة
١٥٨	(٣) الجدل أو نظرية المثل
	(٤) الغزاه أو نظرية الوجود ( مذهب العالم — مذهب النفس
١٧٧	الانسانية )
١٨٦	(٥) فلسفة الاخلاق
	( فلسفة أخلاق الفرد — الدولة )
١٩٥	(٦) آراء حول الفن
١٩٨	(٧) تقييم نقدي لفلسفة افلاطون
٢٠٩	الفصل الثالث عشر : أرسطو
٢٠٩	(١) الحياة والكتابات والطابع العام لامباله
٢١٦	(٢) المنطوق
٢١٧	(٣) الميتافيزيقا
٢٢٨	(٤) الفيزيقا أو فلسفة الطبيعة
٢٥٦	(٥) فلسفة الاخلاق
٢٦٥	(٦) علم الجمال أو نظرية الفن
٢٦٩	(٧) تقدير نقدي لفلسفة أرسطو
٢٧٥	الفصل الرابع عشر : الطابع العام للفلسفة بعد أرسطو
٢٧٩	الفصل الخامس عشر : الروائيون

صفحة

٢٧٩	• • • • •	المنطق
٢٨٠	• • • • •	الفيزياء
٢٨٢	• • • • •	فلسفة الاخلاق
٢٨٧	• • • • •	الفصل السادس عشر : الأبيقوريون
٢٨٨	• • • • •	الفيزياء
٢٩٠	• • • • •	فلسفة الاخلاق
٢٩٣	• • • • •	الفصل السابع عشر : الشكك
٢٩٤	• • • • •	مغرون
٢٩٥	• • • • •	الأكاديمية الجديدة
٢٩٧	• • • • •	نزعة الشك المتأخرة
٣٠٣	• • • • •	الفصل التاسع عشر : الاملاطونيون الجدد



---

رقم الايداع بدار الكتب ٨٤/٢٣٩٢  
الترقيم الدولي ٩ - ٦١ - ٠ - ٣٦٧ - ٩٧٧

---